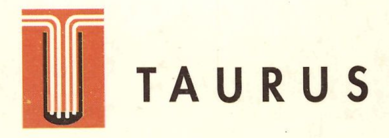
Teoría de la Religión

Georges Bataille

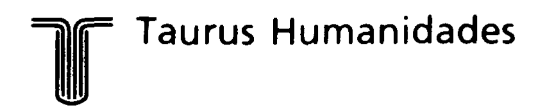


Teoría de la Religión

Georges Bataille

Teoría de la Religión

Texto establecido por Thadée Klossowski
Versión castellana de Fernando Savater



Título original: *Théorie de la Religion*

Torrelaguna, 60. 28043 Madrid
Teléfono (91) 744 90 60
Telefax (91) 744 92 24

Diseño de cubierta: TAU Diseño
ISBN: 84-306-0276-3
Dep. Legal: M-11.065-1998
Printed in Spain - Impreso en España

Es el Deseo quien transforma al Ser revelado a él mismo por él mismo en el conocimiento (verdadero) en un «objeto» revelado a un «sujeto» por un sujeto diferente del objeto y «opuesto» a él. Es en y por, o mejor todavía, en tanto que «su» Deseo como el hombre se constituye y se revela —a sí mismo y a los otros— como un Yo, como el Yo esencialmente diferente de, y radicalmente opuesto a, el No-Yo. El Yo (humano) es el Yo de un —o del— Deseo.

El Ser mismo del hombre, el ser consciente de sí, implica pues y presupone el Deseo. Por consecuencia, la realidad humana no puede constituirse y mantenerse más que en el interior de una realidad biológica, de una vida animal. Pero si el Deseo animal es la condición necesaria de la Conciencia de sí, no es condición suficiente. Por sí sólo, el Deseo no constituye más que el Sentimiento de sí.

Al contrario del conocimiento, que mantiene al hombre en una quietud pasiva, el Deseo le vuelve in-quieto y le empuja a la acción. Habiendo

nacido del Deseo, la acción tiende a satisfacerlo, y no puede hacerlo más que por la «negación», la destrucción o por lo menos la transformación del objeto deseado: para satisfacer el hambre, por ejemplo, hay que destruir o transformar el alimento. De este modo, toda acción es «negadora».

ALEXANDRE KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel.*

DONDE SE SITUA ESTE LIBRO

El fundamento de un pensamiento es el pensamiento de otro, el pensamiento es el ladrillo cimentado en la pared. Es un simulacro de pensamiento si, en el retorno que hace sobre sí mismo, el ser que piensa ve un ladrillo libre y no el precio que le cuesta esa apariencia de libertad: no ve los terrenos baldíos y los amontonamientos de detritus a los que una vanidad celosa le abandona con su ladrillo.

El trabajo del albañil, que junta, es el más necesario. De este modo, los ladrillos vecinos, en un libro, no deben ser menos visibles que el ladrillo nuevo, que es el libro. Lo que se propone al lector, en efecto, no puede ser un elemento, sino el conjunto en que se inserta: es toda la armazón y el edificio humanos, que no pueden ser solamente amontonamiento de escombros, sino conciencia de sí.

En un sentido, el armazón ilimitado es imposible. Hace falta valor y cabezonería para no perder el aliento. Todo invita a soltar la presa que es el

movimiento abierto e impersonal del pensamiento por la sombra de la opinión aislada. Bien entendido que la opinión aislada es también el medio más corto de revelar lo que la armazón es profundamente, lo imposible. Pero no tiene ese sentido profundo más que a condición de no ser consciente de él.

Esta impotencia define una cumbre de la posibilidad o por lo menos la conciencia de la imposibilidad abre la conciencia a todo lo que le es posible reflexionar. En ese lugar de reunión, donde azota la violencia, en el límite de lo que escapa a la cohesión, quien reflexiona en la cohesión advierte que ya no hay sitio para él.

INTRODUCCION

Esta *Teoría de la Religión* esboza lo que sería un trabajo acabado: he intentado expresar un pensamiento *móvil*, sin buscar su estado definitivo.

Una filosofía es una suma coherente o no es, pero expresa al individuo, no a la indisoluble humanidad. Debe mantener, en consecuencia, una apertura sobre los desarrollos que seguirán, en el pensamiento humano... donde los que piensan, en tanto que rechazan su alteridad, lo que no son, están ya ahogados en el universal olvido. Una filosofía no es nunca una casa, sino una obra en construcción. Pero su inacabamiento no es el de la ciencia. La ciencia elabora una multitud de partes acabadas y sólo su conjunto presenta vacíos. Mientras que, en el esfuerzo de cohesión, el inacabamiento no está limitado a las lagunas del pensamiento; es sobre todos los puntos, sobre cada punto, la imposibilidad del estado último.

Este principio de imposibilidad no es excusa para innegables insuficiencias, limita toda filosofía real. El sabio es quien *acepta* esperar. El filósofo tam-

bién espera, pero no puede hacerlo por derecho. La filosofía responde desde un comienzo a una exigencia infragmentable. Nadie puede «ser» independientemente de una respuesta a la pregunta que ella plantea. De este modo, la respuesta del filósofo está necesariamente dada antes de la elaboración de una filosofía y si cambia en la elaboración, a veces incluso en razón de los resultados, *no puede por derecho estarle subordinada.* La respuesta de la filosofía no puede ser un efecto de los trabajos filosóficos, y si puede no ser arbitraria, esto supone, dados de antemano, el desprecio de la posición individual y la extrema movilidad del pensamiento abierto a todos los movimientos anteriores o *ulteriores;* y, unidos desde el comienzo a la respuesta, mejor, consubstanciales a la respuesta, la insatisfacción y el inacabamiento del pensamiento.

Es entonces un acto de conciencia, no sin llevar la elucidación al límite de las posibilidades inmediatas, no buscar un estado definitivo que no será nunca dado. Sin duda es necesario elevar un pensamiento, que se mueve en dominios ya conocidos, al nivel de los conocimientos elaborados. Y de todas formas la respuesta misma *de hecho* no tiene sentido más que siendo la de un hombre intelectualmente desarrollado. Pero si la segunda de estas condiciones debe cumplirse de antemano, nadie puede responder de la primera más que aproximadamente: a menos de limitar, a la manera de los hombres de ciencia, el desplazamiento del pensamiento a dominios restringidos, nadie podría asimilar los conocimientos adquiridos. Esto añade al inacabamiento esencial del pensamiento un inacabamiento

de hecho inevitable. Paralelamente, el rigor exige una confesión acentuada de estas condiciones.

Estos principios están muy alejados de una manera de filosofar que recoge hoy si no el asentimiento, por lo menos la curiosidad del público. También se oponen con fuerza a la insistencia moderna que se apega al individuo y al aislamiento del individuo. No puede haber pensamiento del individuo y el ejercicio del pensamiento no puede tener otra salida que la negación de las perspectivas individuales. A la misma idea de filosofía se une un problema primero: ¿cómo salir de la situación humana? ¿Cómo deslizarse de una reflexión subordinada a la acción necesaria, condenada a la distinción útil, a la conciencia de sí como del ser sin esencia, pero consciente?

El inevitable inacabamiento no frena en ninguna medida la respuesta que es un movimiento, aunque fuese en un sentido ausencia de respuesta. Por el contrario, le da la verdad de grito de lo imposible. La paradoja fundamental de esta *Teoría de la Religión* que hace del individuo la «cosa», y la negación de la intimidad, pone sin duda a la vista una impotencia, pero el grito de esa impotencia preludia el más profundo silencio.

PRIMERA PARTE

LOS DATOS FUNDAMENTALES

I

LA ANIMALIDAD

§ 1. La inmanencia del animal devorador y del animal devorado

Abordo la animalidad desde un punto de vista estrecho, que me parece discutible, pero cuyo sentido aparecerá en el desarrollo que sigue. Desde este punto de vista, la animalidad es la inmediatez, o la inmanencia.

La inmanencia del animal por relación a su medio está dada en una situación precisa, cuya importancia es fundamental. No hablaré de ella de inmediato, pero no podré perderla de vista; el final de mis enunciados volverá a este punto de partida; *esta situación se da cuando un animal se come a otro.*

Lo que se da cuando un animal se come a otro es siempre el *semejante* del que come: es en este sentido en el que hablo de inmanencia.

No se trata de un *semejante* conocido como tal, pero no hay trascendencia del animal devorador al animal devorado: hay sin duda una diferencia, pero

ese animal que se come al otro no puede oponerse a él en la afirmación de esa diferencia.

Los animales de una especie dada no se comen los unos a los otros... Es cierto; pero no importa si el azor que se come a la gallina no la distingue claramente de sí mismo, de la misma manera que nosotros distinguimos de nosotros mismos un objeto. La distinción pide una *posición* del objeto como tal. No existe diferencia *aprehensible* si el objeto no ha sido puesto. El animal que otro animal devora no está todavía dado como objeto. No hay, del animal comido al que come, una relación de *subordinación* como la que une un objeto, una cosa, al hombre, que se rehúsa, a su vez, a ser mirado como una cosa. Nada se da para el animal a lo largo del tiempo. Sólo en la medida en que somos *humanos* el objeto existe en el tiempo en que su duración es aprehensible. El animal comido por otro se da por el contrario más acá de la duración, es consumido, destruido, no es más que una desaparición en un mundo en que nada es puesto fuera del tiempo actual.

No hay nada en la vida animal que introduzca la relación del amo con el mandado por él, nada que pueda establecer, de un lado, la autonomía y, de otro, la dependencia. Los animales, puesto que se comen unos a otros, son de fuerza desigual, pero no hay nunca entre ellos más que esa diferencia cuantitativa. El león no es el rey de los animales: no es en el movimiento de las aguas más que una ola más alta que derriba a otras más débiles.

Que un animal coma a otro no modifica en nada una situación fundamental: todo animal *está en el mundo como el agua dentro del agua*. Hay, por

supuesto, en la situación animal el elemento de la situación humana, el animal puede en último extremo ser mirado como un sujeto al que es objeto el resto del mundo, pero nunca le es dada la posibilidad de mirarse a sí mismo así. Los elementos de esta situación pueden ser captados por la inteligencia humana, pero el animal no puede *darse cuenta*.

§ 2. Dependencia e independencia del animal

Es cierto que el animal, como la planta, no tiene autonomía con relación al resto del mundo. Un átomo de azoe, de oro, o una molécula de agua existen sin que nada de lo que les rodea les haga falta, permanecen en un estado de perfecta inmanencia: nunca una necesidad, y más generalmente nunca nada importa en la relación inmanente de un átomo con otro o con otros. La inmanencia de un organismo vivo en el mundo es muy diferente: un organismo busca a su alrededor (fuera de él) elementos que le sean inmanentes y con los que deba establecer (y relativamente estabilizar) relaciones de inmanencia. Ya no está del todo como el agua en el agua. O, si se quiere, no lo está más que a condición de *alimentarse.* Si no, sufre y se muere: el fluir (la inmanencia) de lo de fuera adentro, de lo de dentro afuera, que es la vida orgánica, no dura más que bajo ciertas condiciones.

Un organismo, por otra parte, está separado de los procesos que le son similares, cada organismo está separado de los otros organismos: en este sen-

tido la vida orgánica, al mismo tiempo que acentúa la relación con el mundo, retira del mundo, aísla a la planta o al animal, que pueden teóricamente, si la relación fundamental de la nutrición se deja aparte, ser abordados como mundos autónomos.

§ 3. La mentira poética de la animalidad

Nada, a decir verdad, nos está más cerrado que esa vida animal de la que hemos salido. Nada es más extraño a nuestra manera de pensar que la tierra en el seno del universo silencioso y no teniendo ni el sentido que el hombre da a las cosas, ni el sinsentido de las cosas en el momento en que quisiéramos imaginarlas sin una conciencia que las reflejase. En verdad, nunca podemos más que arbitrariamente figurarnos las cosas sin la conciencia, puesto que *nosotros, figurarse,* implican la conciencia, nuestra conciencia, adhiriéndose de una manera indeleble a su presencia. Podemos sin duda decirnos que esa adhesión es frágil, incluso en tanto que nosotros dejaremos un día de *estar ahí,* definitivamente. Pero nunca la aparición de una cosa es concecible más que en una conciencia que sustituya a la mía, si la mía ha desaparecido. Esta es una verdad grosera, pero la vida animal, a mitad de camino de *nuestra* conciencia, nos propone un enigma más embarazoso. Al representarnos el universo sin el hombre, el universo en el que la mirada del animal sería la única en abrirse ante las cosas, como el animal no es ni una cosa ni un hombre, no podemos más que suscitar una visión

en la que no vemos *nada,* puesto que el objeto de esta visión es un deslizamiento que va de las cosas que no tienen sentido si están solas, al mundo lleno de sentido implicado por el hombre que da a cada cosa el suyo. Por esto no podemos describir un objeto tal de una manera precisa. O mejor, la manera correcta de hablar de ello no puede ser *abiertamente* más que poética, en tanto que la poesía no describe nada que no se deslice hacia lo incognoscible. En la medida en que podemos hablar ficticiamente del pasado como de un presente, acabamos por hablar de animales prehistóricos, igual que de plantas, de rocas y de aguas, *como de* cosas, pero describir un paisaje unido a esas condiciones no es más que una tontería, a menos que se trate de un salto poético. No hubo paisajes en un mundo en el que los ojos que se abrían no aprehendían lo que miraban, en el que, a nuestra medida, los ojos no veían. Y si ahora, en el desorden de mi espíritu, contemplando *como* un bruto esa ausencia de visión, me pongo a decir: «No había ni visión ni nada, nada más que una embriaguez vacía a la que el terror, el sufrimiento y la muerte, que limitaban, daban una especie de espesor...», no hago más que abusar de un poder poético, sustituyendo la nada de la ignorancia por una fulguración indistinta. Ya lo sé: el espíritu no podría pasarse sin una fulguración de palabras que le forma una aureola fascinante: es su riqueza, su gloria, y es un signo de soberanía. Pero esta poesía no es más que una vía por la que un hombre va de un mundo cuyo sentido es pleno a la dislocación final de los sentidos, de todo sentido, que se revela pronto como inevitable. No hay más que una diferencia

entre lo absurdo de las cosas consideradas sin la mirada del hombre y el de las cosas entre las que el animal está presente, y es que el primero nos propone en principio la aparente reducción de las ciencias exactas, mientras que el segundo nos abandona a la tentación pegajosa de la poesía, pues como el animal no es sencillamente cosa, no está cerrado e impenetrable para nosotros. El animal abre ante mí una profundidad que me atrae y que me es familiar. Esa profundidad en cierto sentido la conozco: es la mía. Es también lo que me es más lejanamente escamoteado, lo que merece ese nombre de profundidad que quiere decir con precisión *lo que me escapa.* Pero es también la poesía... En la medida en que puedo ver *también* en el animal una cosa (si le como —a mi manera, que no es la de cualquier otro animal— o si le domestico o si le trato como objeto de ciencia), su absurdo no es menos corto (si se quiere, menos próximo) que el de las piedras o el aire, pero no es siempre, y nunca lo es del todo, reductible a esa especie de realidad inferior que atribuímos a las cosas. Un no sé qué de dulce, de secreto y de doloroso prolonga en esas tinieblas animales la intimidad del fulgor que vela en nosotros. Todo lo que finalmente puedo mantener es que tal visión, que me hunde en la noche y me deslumbra, me acerca al momento en que, ya no dudaré más, la distinta claridad de la conciencia me alejará al máximo, finalmente, de esta verdad incognoscible que, de mí mismo al mundo, se me aparece para hurtarse.

§ 4. El animal está en el mundo como el agua en el agua

Hablaré de este incognoscible más tarde. Por el momento, debía separar del deslumbramiento de la poesía lo que, sobre el plano de la experiencia, aparece distinta y claramente.

He podido decir que el mundo animal es el de la inmanencia y la inmediatez: es que este mundo, que nos está cerrado, lo está en la medida en que no podemos discernir en él un poder de trascenderse. Una verdad tal es negativa, y no podremos sin duda establecerla absolutamente. Podemos por lo menos imaginar en el animal un embrión de ese poder, pero no podemos discernirlo lo bastante claramente. Si el estudio de esas disposiciones embrionarias puede hacerse, de él no se desprenden perspectivas que anulen la visión de la animalidad inmanente, que permanece inevitable *para nosotros.* Sólo en los límites de lo humano aparece la trascendencia de las cosas con relación a la conciencia (o de la conciencia con relación a las cosas). La trascendencia, en efecto, no es nada si es embrionaria, si no está constituida como lo están los sólidos, es decir, inmutablemente en ciertas condiciones dadas. De hecho, somos incapaces de fundarnos sobre coagulaciones inestables y debemos limitarnos a mirar la animalidad, desde fuera, bajo la luz de la ausencia de trascendencia. Inevitablemente, ante nuestros ojos, el animal está en el mundo como el agua en el agua.

El animal tiene diversas conductas según las diversas situaciones. Estas conductas son los puntos de partida de distinciones posibles, pero la distinción pediría la trascendencia del objeto hecho distinto. La diversidad de las conductas animales no establece distinción consciente entre las diversas situaciones. Los animales que no se comen a un semejante de la misma especie no tienen, sin embargo, el poder de reconocerlo como tal, y así una situación nueva, en que la conducta normal no se provoca, puede bastar para retirar un obstáculo sin que haya ni siquiera conciencia de haberlo retirado. No podemos decir de un lobo que se come a otro que *viola* la ley que quiere que, de ordinario, *los lobos no se comen entre ellos.* No viola esa ley; sencillamente, se encuentra en unas circunstancias en las que no funciona. Hay, pese a eso, para el lobo, continuidad del mundo y de sí mismo. Ante él se producen apariciones atractivas o angustiosas; otras apariciones no responden ni a individuos de la misma especie, ni a alimentos, ni a nada de atrayente o de repulsivo; entonces eso de que se trata no tiene sentido o lo tiene como signo de otra cosa. Nada viene a romper una continuidad en la que el miedo mismo no anuncia nada que pueda ser distinguido antes de estar muerto. Incluso la lucha de rivalidad es todavía una convulsión en la que, de las inevitables respuestas a los estímulos, se desprenden sombras inconsistentes. Si el animal que ha sojuzgado a su rival no toma la muerte del otro como lo hace un hombre, que puede adoptar la actitud del triunfo, es porque su rival no había roto una continuidad que su muerte no restablece. Esa continuidad no estaba puesta en

cuestión, pero la identidad de los deseos de los dos seres los opuso en combate mortal. La apatía que traduce la mirada del animal tras el combate es el signo de una existencia esencialmente igual al mundo en el que se mueve como el agua en el seno de las aguas.

II

LA HUMANIDAD Y LA ELABORACION DEL MUNDO PROFANO

Por el momento, no intentaré dar a lo que precede una base más firme. Lo que precede implica la incursión de la inteligencia fuera de ese dominio de lo discontinuo que es por lo menos su dominio privilegiado. Quiero pasar sin esperar más a ese medio sólido sobre el que creemos poder reposar.

§ 1. La posición del objeto: el útil

La posición del objeto, que no está dada en la animalidad, lo está en el empleo humano de los útiles. Por lo menos si los útiles como medios términos están adaptados al resultado buscado, si quienes los emplean los perfeccionan. En la medida en que los útiles están elaborados con vistas a su fin, la conciencia los pone como objetos, como interrupciones en la continuidad indistinta. El útil elaborado es la forma naciente del no-yo.

El útil introduce la exterioridad en un mundo en que el sujeto *participa* de los elementos que

distingue, en que *participa* del mundo y permanece en él «como el agua en el agua». El elemento en el que el sujeto participa —el mundo, un animal, una planta— no le está subordinado (igualmente, el sujeto no puede estar subordinado, inmediatamente, al elemento del que participa). Pero el útil está subordinado al hombre que le emplea, que puede modificarlo a su gusto, con vistas a un resultado determinado.

El útil no tiene valor en sí mismo —como el sujeto, o el mundo, o los elementos de igual sentido que el sujeto o el mundo— sino solamente por relación a un resultado con el que se contaba. El tiempo pasado en fabricarlo pone directamente la utilidad, la subordinación a quien lo emplea con vistas a un fin, la subordinación a ese fin; pone al mismo tiempo la distinción clara del fin y del medio y la pone en el plano mismo que su aparición ha definido. Desdichadamente, el fin está de este modo dado en el plano del medio, dado en el plano de la utilidad. Esta es una de las más notables y consecuentes aberraciones del lenguaje. El fin del empleo de un útil tiene siempre el mismo sentido que el empleo del útil: una utilidad se le asigna a su vez —y así una y otra vez. El palo horada el suelo a fin de asegurar el nacimiento de una planta, la planta se cultiva para ser comida, es comida para mantener la vida de quien la cultiva... El absurdo de una remisión al infinito es la única justificación del absurdo equivalente de un verdadero fin, que no serviría de nada. Lo que un «verdadero fin» introduce de nuevo es el ser continuo, perdido en el mundo como el agua en el agua: si no, si se tratase de un ser tan claramente dis-

tinto como lo es el útil, el sentido debería ser buscado en el plano de la utilidad, en el plano del útil, no sería un «verdadero fin». Sólo un mundo en el que los seres están indistintamente perdidos es superfluo, no sirve para nada, no tiene nada que hacer y no quiere decir nada: sólo él tiene un valor en sí mismo, no en vista de otra cosa, esa otra cosa por otra cosa y así en adelante.

El objeto, por el contrario, tiene un sentido que rompe la continuidad indistinta, que se opone a la inmanencia o al fluir de todo lo que es, a lo que trasciende. Es rigurosamente extraño al sujeto, al yo ahogado todavía en la inmanencia. Es la propiedad y la cosa del sujeto, pero no por eso es menos impenetrable para él.

El perfecto conocimiento —completo, claro y distinto— que tiene el sujeto del objeto es completamente exterior, depende de la fabricación[1]: sé lo que es el objeto que yo he hecho, puedo hacer otro igual; pero no podría hacer un ser semejante a mí como un relojero hace un reloj (o como un hombre de la edad del reno hacía el filo de una piedra cortante) y no sé de hecho qué es el ser

[1] Como se ve, he puesto en el mismo plano el útil y el objeto fabricado. Es porque el útil es desde un comienzo un objeto fabricado y, recíprocamente, un objeto fabricado es en cierto sentido un útil. La única vía para liberar al objeto fabricado del servilismo del útil es el arte, entendido como un verdadero fin. Pero el arte mismo en principio no impide al objeto que adorna servir para esto o para aquello, una casa, una mesa, un vestido o un martillo tienen su utilidad. ¡Qué pocos objetos fabricados tienen la virtud de escamotearse a toda función comprometida en el ciclo de la actividad útil!

que soy; ignoro por lo mismo qué es este mundo, no podría hacer otro de ninguna manera.

Este conocimiento exterior es quizá superficial, pero es el único que tiene el poder de disimular la distancia del hombre con los objetos que determina. Hace de esos objetos, aunque sigan estando cerrados para nosotros, lo que nos es más próximo y familiar.

§ 2. Posición de elementos inmanentes en el plano de los objetos

La posición del objeto clara y distintamente conocido desde fuera define generalmente una esfera de los objetos, un mundo, un plano sobre el que es posible situar clara y distintamente, por lo menos en apariencia, lo que, en principio, no puede ser conocido de la misma manera. De este modo, habiendo determinado cosas estables, sencillas y que es posible hacer, los hombres han determinado en el plano en que esas cosas han aparecido, como si fuesen comparables al garrote, a la piedra tallada, elementos que estaban y permanecían pese a eso en la continuidad del mundo, como los animales, las plantas, otros hombres y, finalmente, el sujeto mismo que determina. Eso quiere decir, en otros términos, que no nos conocemos distinta y claramente más que el día en que nos percibimos desde fuera como otro. Y esto además con la condición de que hayamos primero distinguido al otro en el plano en que las cosas fabricadas nos han aparecido distintamente.

Esta introducción de elementos de la misma naturaleza que el sujeto, o del mismo sujeto, en el plano de los objetos es siempre precaria, incierta y desigualmente completa. Pero esta precariedad relativa importa menos que la posibilidad decisiva de un punto de vista desde el que los elementos inmanentes sean advertidos desde fuera como objetos. Finalmente, percibimos cada aparición —sujeto (nosotros mismos), animal, espíritu, mundo— al mismo tiempo desde fuera y desde dentro, juntamente como continuidad, por relación a nosotros mismos, y como objeto[2].

El lenguaje define de un plano al otro la categoría del sujeto-objeto, del sujeto objetivamente considerado, conocido desde fuera tan clara y distintamente como sea posible. Pero una objetividad de esta naturaleza, clara en cuanto a la posición separada de un elemento, permanece confusa: ese elemento guarda a la vez todos los atributos de un objeto y los de un sujeto. La trascendencia del útil y la facultad creadora unida a su empleo son atribuidas en confusión al animal, a la planta, al meteoro; son igualmente atribuidas a la totalidad del mundo[3].

---

[2] «Nosotros mismos» es lo que la filosofía existencial llama, a partir de Hegel, *para sí*; el objeto es designado, en el mismo vocabulario, como *en sí*.

[3] Esta última mezcla es probablemente la más curiosa. Si intento aprehender lo que designa mi pensamiento en el momento en que toma al mundo por objeto, una vez desvelado el absurdo del mundo como objeto separado, como *cosa* análoga al útil fabricado-fabricador, este mundo permanece en mí como esta continuidad del dentro al fuera, del fuera al dentro, que he debido, finalmente, descubrir: no puedo, en efecto, prestar a la subjetividad

§ 3. Posición de las cosas como sujetos

Habiendo establecido esta primera confusión, definido el plano de los objetos-sujetos, el útil mismo puede situarse ahí en último extremo. El objeto que es el útil puede ser considerado como un sujeto-objeto. Recibe entonces los atributos del sujeto y se sitúa al lado de esos animales, de esas plantas, de esos meteoros o de esos hombres que la trascendencia del objeto, que les fue prestada, retira del *continuum*. Llega a ser continuo por relación al conjunto del mundo, pero permanece separado como lo fue en el espíritu de quien lo fabricó: en el momento que le convenga, un hombre puede tener a ese objeto, una flecha, por su semejante, sin retirarle, sin embargo, el poder de operar y la trascendencia de una flecha. En último límite, un objeto así traspuesto no difiere en la imaginación de quien le concibe de lo que es él mismo: esta flecha, a sus ojos, es capaz de actuar, de pensar y de hablar como él.

§ 4. El Ser supremo

Si nos representamos ahora a los hombres concibiendo el mundo bajo el aspecto de la existencia

---

el límite del yo o de *los* yoes humanos, no porque pueda percibirla en otra parte, sino porque, no habiendo podido limitarla a mí mismo, no puedo limitarla en forma alguna.

continua (por relación a su intimidad, a su profunda subjetividad), debemos percibir también la necesidad para ellos de prestarle las virtudes de una *cosa* «capaz de actuar, de pensar y de hablar» (como justamente lo hacen los hombres). En esta reducción a una *cosa,* en el mundo se da a la vez la forma de la individualidad aislada y del poder creador. Pero este poder personalmente distinto tiene al mismo tiempo el carácter *divino* de la existencia apersonal, indistinta e inmanente.

En un sentido, el mundo es todavía, de una manera fundamental, inmanencia sin límite claro (fluir indistinto del ser en el ser, pienso ahora en la inestable presencia de las aguas en el interior de las aguas). De tal modo que la posición, en el interior del mundo, de un «Ser supremo», distinto y limitado como una cosa, es en primer término un empobrecimiento. Hay, sin duda, en la invención de un «Ser supremo», voluntad de definir un valor mayor que ningún otro. Pero ese deseo de acrecentar tiene por consecuencia una disminución. La personalidad objetiva del «Ser supremo» le sitúa en el mundo *al lado* de otros seres personales de la misma naturaleza, sujetos y objetos juntamente como él mismo, pero de los que es claramente distinto. Los hombres, los animales, las plantas, los astros, los meteoros... si son a la vez cosas y seres íntimos, pueden ser considerados *al lado* de un «Ser supremo» de ese tipo, que, como los otros, está en el mundo, que, como los otros, es discontinuo. No hay entre ellos igualdad última. Por definición, el «Ser supremo» tiene dignidad dominante. Pero todos son de la misma especie, en la que la inmanencia y la personalidad se mezclan,

todos pueden ser *divinos* y dotados de un poder operatorio, todos pueden hablar el lenguaje del hombre. Así se alinean esencialmente, pese a todo, sobre un pie de igualdad.

Debo subrayar este carácter de empobrecimiento y de limitación involuntarios: los cristianos no dudan en reconocer hoy la conciencia primera del Dios en que creen en los diversos «Seres supremos» de los que los «primitivos» han guardado alguna memoria, pero esta conciencia naciente no es una eclosión; es, por el contrario y sin compensación, una especie de marchitamiento de un sentimiento animal.

§ 5. Lo sagrado

Todos los pueblos han concebido sin duda ese «Ser supremo», pero la operación parece haber fracasado en todas partes. El «Ser supremo» de los hombres primitivos no tuvo aparentemente prestigio comparable al que debía obtener un día el Dios de los judíos, y más tarde el de los cristianos. Como si la operación hubiese tenido lugar en un tiempo en que el sentimiento de continuidad era demasiado fuerte, como si la continuidad animal o divina de los seres vivos y del mundo hubiera en principio parecido limitada, empobrecida por un primer y torpe intento de reducción a una individualidad objetiva. Todo indica que los primeros hombres estaban más cerca que nosotros del animal; le distinguían quizá de sí mismos, pero no sin una duda mezclada de terror y de nostalgia. El

sentimiento de continuidad que debemos prestar al animal no se imponía ya sólo al espíritu (la posición de objetos distintos era incluso su negación). Pero había sacado una nueva significación de la oposición que presentaba respecto al mundo de las cosas. La continuidad, que para el animal no podía distinguirse de ninguna otra cosa, que era en él para él la única modalidad posible del ser, opuso en el hombre a la pobreza del útil profano (del objeto discontinuo) toda la fascinación del mundo sagrado.

El sentimiento de lo sagrado no es evidentemente ya el del animal, al que la continuidad perdía en las brumas donde nada es distinto. En primer lugar, si es cierto que la confusión no ha cesado en el mundo de las brumas, éstas oponen un conjunto opaco a un mundo claro. Este conjunto aparece distintamente en el límite de lo que es claro: se distingue, por lo menos, desde fuera, de lo que es claro. Por otra parte, el animal aceptaba la inmanencia que le sumergía sin protestas aparentes, mientras que el hombre, en el sentimiento de lo sagrado, experimenta una especie de horror impotente. Este horror es ambiguo. Sin duda ninguna, lo que es sagrado atrae y posee un valor incomparable, pero en el mismo momento eso aparece vertiginosamente peligroso para este mundo claro y profano donde la humanidad sitúa su dominio privilegiado.

§ 6. Los espíritus y los dioses

La igualdad y la desigualdad de esas diversas existencias [4], todas opuestas a las *cosas* que son los puros objetos, se resuelven en una jerarquía de *espíritus*. Los hombres y el «Ser supremo», pero también, en una primera representación, los animales, las plantas, los meteoros... son espíritus. Un deslizamiento se da en esta posición: el «Ser supremo» es en un sentido un puro espíritu: igualmente el espíritu de un hombre muerto no depende de una clara realidad material como el de un vivo; finalmente, la ligazón de un espíritu de animal o de planta, etc., con un animal o una planta individuales es muy vaga: se trata de un espíritu mítico, independiente de las realidades dadas. En esas condiciones, la jerarquía de los espíritus tiende a fundarse sobre una distinción fundamental entre los espíritus que dependen de un cuerpo, como los de los hombres, y los espíritus autónomos del «Ser supremo», animales, muertos, etc., que tienden a

[4] *Nota del editor de la ed. francesa:* los parágrafos 4 y 5 corresponden a una reescritura, antes de la cual «estas diversas existencias» se refería directamente a las dos últimas frases del párrafo 4: «El 'Ser Supremo' tiene en principio la dignidad dominante. Pero como creador *distinto* del mundo, como individualidad *en* el mundo, se alinea en otro sentido en un pie de igualdad con el conjunto de las existencias individuales, que participan como él de la inmanencia, están dotadas como él de poder operatorio y hablan el mismo lenguaje que él.»

formar un mundo homogéneo, un mundo mítico, en el interior del cual, la mayoría de las veces, las diferencias jerárquicas son débiles. El «Ser supremo», el soberano de los dioses, el dios del cielo, no es generalmente más que un dios más poderoso, pero de la misma naturaleza que los otros.

Los dioses son sencillamente espíritus míticos, sin sustrato de realidad. Es dios, es puramente *divino* (sagrado) el espíritu que no está subordinado a la realidad de un cuerpo mortal. En tanto que él mismo es espíritu, el hombre es divino (sagrado), pero no lo es soberanamente, puesto que es real.

§ 7. Posición del mundo de las cosas y del cuerpo como cosa

En la posición de una cosa, de un objeto, de un útil, de un utensilio, o en la de un plano de los objetos (en el que los diversos semejantes del sujeto y el sujeto mismo adquieren un valor objetivo), el mundo en el que los hombres se desplazan es todavía, de una manera fundamental, la continuidad a partir del sujeto. Pero el mundo irreal de los espíritus soberanos o de los dioses pone la realidad, a la que no pertenece, como su contrario. La realidad de un mundo profano, de un mundo de cosas y de cuerpos, se plantea frente a un mundo santo y mítico.

En los límites de la continuidad todo es espiritual, no hay oposición entre el espíritu y el cuerpo. Pero la posición de un mundo de espíritus míticos y el valor soberano que recibe están naturalmente

unidos a la definición del cuerpo mortal como opuesto al espíritu. La diferencia del espíritu y del cuerpo no es en absoluto la de la continuidad (la inmanencia) y el objeto. En la inmanencia primera *no* hay diferencia posible antes de la posición del útil fabricado. Igualmente, en la posición del sujeto en el plano de los objetos (del sujeto-objeto), el espíritu no es todavía distinto del cuerpo. Solamente a partir de la representación mítica de espíritus autónomos el cuerpo se encuentra del lado de las cosas, en tanto que le falta a los espíritus soberanos. El mundo real permanece como un desecho del nacimiento del mundo divino: los animales y las plantas reales separados de su verdad espiritual se reúnen lentamente con la objetividad vacía de los útiles, el cuerpo humano mortal se asimila poco a poco al conjunto de las cosas. En la medida en que es espíritu, la realidad humana es santa, pero es profana en la medida en que es real. Los animales, las plantas, los instrumentos y las otras cosas manejables forman con los cuerpos que las manejan un mundo real, sometido y atravesado por fuerzas divinas, pero caído.

§ 8. El animal comido, el cadáver y la cosa

La definición del animal como una cosa se ha convertido humanamente en un dato fundamental. El animal ha perdido la dignidad de semejante del hombre, y el hombre, percibiendo en sí mismo la animalidad, la contempla como una tara. Hay, sin duda, una parte de *mentira* en mirar al animal

como una cosa. Un animal existe por sí mismo, y para ser una cosa debe estar muerto o domesticado. De este modo el animal comido no puede ser puesto como un objeto más que a condición de ser comido muerto. Incluso no es plenamente cosa más que bajo la forma de asado, de parrillada, de hervido. La preparación de las carnes no tiene, por otra parte, esencialmente el sentido de una búsqueda gastronómica: se trata, antes de eso, del hecho de que el hombre no come nada antes de hacer de ello un objeto. Al menos en las condiciones ordinarias, el hombre es un animal que no *participa* en lo que come. Pero matar al animal y modificarlo a capricho no es solamente transformar en cosa algo que no lo era, sin duda, desde un comienzo, es definir de antemano al animal vivo como una cosa. Desde el punto que mato, que descuartizo, que cuezo, afirmo implícitamente que *eso* no ha sido nunca más que una cosa. Despedazar, cocer y comer al hombre es, por el contrario, abominable. Eso no es hacer daño a nadie; incluso no es raro que sea contrario a la razón el no hacerlo. El estudio de la anatomía, no obstante, no ha dejado de ser escandaloso más que desde hace poco. Y pese a las apariencias, incluso los materialistas endurecidos son todavía tan religiosos que, a sus ojos, es siempre un crimen hacer de un hombre una cosa —un asado, un estofado...—. La actitud humana respecto al cuerpo es, por otra parte, de una complejidad aterradora. Es la miseria del hombre, en tanto que es espíritu, tener el cuerpo de un animal, y a ese respecto ser como una cosa, pero es la gloria del cuerpo humano ser el sustrato de un espíritu. Y el espíritu está tan unido al cuerpo-

cosa, que éste no deja nunca de verse asediado por él, no es nunca cosa más que en último extremo, hasta el punto de que, si la muerte le reduce al estado de cosa, el espíritu está entonces más presente que nunca: el cuerpo que le ha traicionado le revela más que cuando le servía. En cierto sentido, el cadáver es la más perfecta afirmación del espíritu. Es la esencia misma del espíritu la que revelan la impotencia definitiva y la ausencia del muerto, lo mismo que el grito de aquél a quien matan es la afirmación suprema de la vida. Recíprocamente, el cadáver del hombre revela la reducción completa al estado de cosa del cuerpo del animal, en consecuencia, del animal vivo. Es en principio un elemento estrictamente subordinado, que no cuenta para sí mismo. Una utilidad de la misma naturaleza que la tela, el hierro o la madera manufacturada.

§ 9. El trabajador y la herramienta

De forma general, el mundo de las cosas es sentido como una decadencia. Arrastra la alienación de quien lo ha creado. Es un principio fundamental: subordinar no es solamente modificar el elemento subordinado, sino ser uno mismo modificado. La herramienta cambia juntamente a la naturaleza y al hombre: somete la naturaleza al hombre que la fabrica y la utiliza, pero une al hombre a la naturaleza avasallada. La naturaleza se convierte en la propiedad del hombre, pero deja de serle inmanente. Es suya a condición de estarle

cerrada. Si él pone al mundo en su poder, es en la medida en que olvida que él mismo es el mundo: niega al mundo, pero es él mismo quien resulta negado. Todo lo que está en mi poder anuncia que he reducido lo que me es semejante a no existir por su propio fin, sino por un fin que le es extraño. El fin de un arado es extraño a la realidad que le constituye, con mayor razón el fin de un grano de trigo o de un ternero. Si yo comiese el trigo o el ternero de una manera animal, serían igualmente apartados de su propio fin, pero serían súbitamente destruidos como trigo y como ternero. En ningún momento el trigo o el ternero serían las *cosas* que son desde un comienzo. El grano de trigo *es* unidad de la producción agrícola, el buey es una cabeza de ganado, el que cultiva el trigo es un agricultor y el que cría al buey es un criador. Ahora bien, en el momento en que cultiva, el fin del agricultor no es actualmente su propio fin; en el momento en que cría, el fin del criador no es actualmente su propio fin. El producto agrícola, el ganado, son cosas, y el agricultor o el criador, en el momento en que trabajan, son también cosas. Todo esto es extraño a la inmensidad inmanente, donde no hay separaciones ni límites. En la medida en que es la inmensidad inmanente, en que es el ser, en que es *del* mundo, el hombre es un extranjero para sí mismo. El agricultor no es un hombre: es el arado de quien come el pan. En último extremo, el acto del mismo que come es ya el trabajo de los campos, al que provee de energía.

III

EL SACRIFICIO, LA FIESTA Y LOS PRINCIPIOS DEL MUNDO SAGRADO

§ 1. La necesidad a la que responde el sacrificio y su principio

Se hacen las primicias de la cosecha o el sacrificio de una cabeza de ganado para retirar del mundo de las cosas la planta y el animal, al mismo tiempo que el agricultor y el criador.

El principio del sacrificio es la destrucción, pero aunque llegue a veces a destruir enteramente (como en el holocausto), la destrucción que el sacrificio quiere operar no es el aniquilamiento. Es la cosa —sólo la cosa— lo que el sacrificio quiere destruir en la víctima. El sacrificio destruye los lazos de subordinación reales de un objeto, arrebata a la víctima del mundo de la utilidad y la devuelve al del capricho ininteligible. Cuando el animal ofrecido entra en el círculo en el que el sacerdote le inmolará, pasa del mundo de las cosas —cerradas al hombre y que no son *nada* para él, que las conoce de fuera— al mundo que le es inmanente, *íntimo*, conocido como lo es la mujer en la consu-

mación carnal. Esto supone que ha dejado de estar por su parte separado de su propia intimidad, como lo está en la subordinación del trabajo. La separación previa del sacrificador y del mundo de las cosas es necesaria para la vuelta de la *intimidad,* de la inmanencia entre el hombre y el mundo, entre el sujeto y el objeto. El sacrificador tiene necesidad del sacrificio para separarse del mundo de las cosas y la víctima no podría ser separada de él a su vez si el sacrificador no lo estuviese ya él mismo de antemano. El sacrificador enuncia: «*Intimamente,* yo pertenezco al mundo soberano de los dioses y de los mitos, al mundo de la generosidad violenta y sin cálculo, como mi mujer pertenece a mis deseos. Yo te retiro, víctima, del mundo en que estabas y no podías sino estar reducida al estado de una cosa, poseedora de un sentido exterior a tu naturaleza íntima. Yo te reclamo a la *intimidad* del mundo divino, de la inmanencia profunda de todo lo que es.»

§ 2. La irrealidad del mundo divino

Claro está que es un monólogo y la víctima no puede oír ni responder. Es que el sacrificio esencialmente da la espalda a las relaciones reales. Si tuviese cuenta de ellas faltaría a su propia naturaleza, que es justamente lo opuesto de este mundo de cosas que funda la *realidad* distinta. No podría destruir al animal en tanto que cosa sin negar su *realidad* objetiva. Esto es lo que da al mundo del sacrificio un aspecto de gratuidad pueril. Pero no

se puede al mismo tiempo destruir los valores que fundan la realidad y aceptar los límites de ésta. El retorno a la intimidad inmanente implica una conciencia obnubilada: la conciencia está unida a la posición de los objetos como tales, directamente aprehendidos, fuera de una percepción confusa, más allá de las imágenes siempre irreales de un pensamiento fundado sobre la participación.

§ 3. La asociación ordinaria de la muerte y del sacrificio

La pueril inconsciencia del sacrificio incluso va tan lejos que la ejecución aparece como una manera de reparar la ofensa hecha al animal, miserablemente reducido al estado de una cosa. La ejecución, a decir verdad, no es literalmente necesaria. Pero la negación mayor del orden real es la más favorable a la aparición del orden mítico. Por otra parte, la ejecución sacrificial resuelve por medio de una inversión la penosa antinomia de la vida y la muerte. En efecto, la muerte no es nada en la inmanencia, pero por el hecho de que no es nada, nunca un ser está verdaderamente separado de ella. Por el hecho de que la muerte no tiene sentido, de que no hay diferencia entre ella y la vida, de que no hay contra ella ni temor ni defensa, lo invade todo sin haber suscitado resistencia. La duración deja de valer o no está presente más que para engendrar la delectación enfermiza de la angustia. La posición objetiva trascendente, en un sentido, por relación al sujeto, del mundo de las

cosas tiene muy por el contrario la duración como fundamento: ninguna *cosa,* en efecto, tiene posición separada, ni tiene sentido más que a condición de poner un tiempo ulterior, en vista del cual se constituye como objeto. El objeto no es definido como un poder operatorio más que si la duración está en él implícitamente entendida. Si es destruido, como lo es el alimento o el combustible, quien lo come o el objeto construido conservan su valor en la duración, como el fin duradero del carbón o del pan. El tiempo venidero constituye hasta tal punto este mundo real que la muerte no tiene ningún lugar en él. Pero por eso justamente lo es todo en él. Es, efectivamente, la debilidad (la contradicción) del mundo de las cosas, aunque la pertenencia del hombre a ese mundo se una a la posición del cuerpo como una cosa en tanto que es mortal, dejar a la muerte un carácter de irrealidad.

Esto, a decir verdad, es un aspecto superficial. Lo que no tiene un lugar propio en el mundo de las cosas, lo que en el mundo real es irreal, no es exactamente la muerte. La muerte, en efecto, traiciona la impostura de la realidad, no solamente en lo de que la ausencia de duración recuerda la mentira de ésta, sino sobre todo en lo de que es la gran afirmadora y como el grito maravillado de la vida. El orden real no rechaza tanto la negación de la realidad que es la muerte como la afirmación de la vida íntima, inmanente, cuya violencia sin medida es para la estabilidad de las cosas un peligro, y que no se halla plenamente revelada más que en la muerte. El orden real debe anular —neutralizar— esta vida íntima y sustituirla por la cosa que es el individuo en la sociedad del tra-

bajo. Pero no puede hacer que la desaparición de la vida en la muerte no revele el fulgor *invisible* de la vida que no es una *cosa*. El poder de la muerte significa que este mundo real no puede tener de la vida más que una imagen neutra, que la intimidad no revela en ella su consumación cegadora más que en el momento en que falta. Nadie *la* conocía cuando estaba, se la descuidaba en beneficio de las cosas reales: la muerte era una cosa real entre otras. Pero la muerte muestra de repente que la sociedad real mentía. No es entonces la pérdida de la cosa, del miembro útil, lo que es tomado en consideración. Lo que ha perdido la sociedad real no es un miembro, sino su verdad. De esta vida íntima, que había perdido el poder de alcanzarme plenamente, y que esencialmente yo afrontaba como una cosa, es la ausencia la que la devuelve plenamente a mi sensibilidad. La muerte revela a la vida en su plenitud y hace hundirse el orden real. Que este orden real sea la exigencia de la duración de lo que no es ya, importa en adelante muy poco. En el momento en que un elemento se hurta a su exigencia, ya no hay una entidad mutilada y que sufre: esta entidad, el orden real, se ha disipado de una vez toda entera. No se vuelve a tratar de ella, y lo que la muerte trae en las lágrimas es la inútil consumación del orden íntimo.

Es una opinión ingenua la que une estrechamente la muerte a la tristeza. Las lágrimas de los vivos, que responden a su venida, están ellas mismas lejos de tener un sentido opuesto a la alegría. Lejos de ser dolorosas, las lágrimas son la expresión de una conciencia aguda de la vida común captada en su intimidad. Es verdad que esta conciencia no

es nunca tan aguda como en el momento en que la ausencia sucede súbitamente a la presencia, como en la muerte o en la simple separación. Y en este caso, la consolación (en el sentido fuerte que tiene la palabra en las «consolaciones» de los místicos) está en un sentido amargamente unida al hecho de que no puede durar, sino que es precisamente la desaparición de la duración, y con ella, de las conductas neutras que le están ligadas, la que descubre un fondo de las cosas cuyo deslumbramiento ciega (en otros términos, está claro que la necesidad de la duración nos hurta la vida, y que sólo en principio la imposibilidad de la duración nos libera). En otros casos, las lágrimás responden, por el contrario, al triunfo inesperado, a la suerte con la que exultamos, pero siempre de forma insensata, mucho más allá de la preocupación de un tiempo futuro.

§ 4. La consumación del sacrificio

El poder que tiene la muerte en general ilumina el sentido del sacrificio, que opera como la muerte en lo de que restituye un valor perdido por medio de un abandono de ese valor. Pero la muerte no le está necesariamente unida y el sacrificio más solemne puede no ser sangrante. Sacrificar no es matar, sino abandonar y dar. La ejecución no es más que una exposición de un sentido profundo. Lo que importa es pasar de un orden duradero, en el que todo consumo de recursos está subordinado a la necesidad de durar, a la violencia de un

consumo incondicional; lo que importa es salir de un mundo de cosas reales, cuya realidad deriva de una operación a largo plazo y nunca en el instante —de un mundo que crea y conserva (que crea en provecho de una realidad duradera). El sacrificio es la antítesis de la producción, hecha con vistas al futuro; es el consumo que no tiene interés más que por el instante mismo. En este sentido es don y abandono, pero lo que se da no puede ser un objeto de conservación para el donante: el don de una ofrenda la hace pasar precisamente al mundo del consumo precipitado. Esto es lo que significa «sacrificar a la divinidad», cuya esencia sagrada es comparable a un fuego. Sacrificar es dar como se echa carbón a un horno. Pero el horno tiene de ordinario una innegable utilidad, a la que el carbón está subordinado, mientras que, en el sacrificio, la ofrenda se hurta a toda utilidad.

Hasta tal punto éste es el sentido preciso del sacrificio que se sacrifica *lo que sirve*, no se sacrifican los objetos lujosos. No podría haber sacrificio si la ofrenda estuviese destruida de antemano. Pues bien, privando desde un principio de utilidad al trabajo de fabricación, el lujo ha *destruido* ya ese trabajo, lo ha disipado en vana gloria, lo ha perdido en ese mismo instante definitivamente. Sacrificar un objeto de lujo sería sacrificar dos veces el mismo objeto.

Pero no se podría tampoco sacrificar lo que no hubiese sido retirado en primer lugar de la inmanencia, lo que no habiéndole pertenecido nunca no hubiera sido secundariamente avasallado, domesticado y reducido a la cosa. El sacrificio se hace con objetos que hubieran podido ser espíritus,

como los animales, sustancias vegetales, pero que se han convertido en cosas y a las que hay que devolver a la inmanencia de la que provienen, a la esfera vaga de la intimidad perdida.

§ 5. El individuo, la angustia y el sacrificio

No se puede, discursivamente, expresar la intimidad.

El engreimiento exorbitado, la malicia que estalla apretando los dientes y que llora, el deslizamiento que no sabe de dónde viene ni a dónde va; en lo oscuro el miedo que canta a pleno pulmón, la palidez de ojos en blanco, la dulzura triste, el furor y la vomitona... son otras tantas escapatorias.

Es íntimo, en el sentido fuerte, lo que tiene el arrebato de una ausencia de individualidad, la sonoridad inaprehensible de un río, la vacía limpidez del cielo: es ésta todavía una definición negativa, a la que falta lo esencial.

Estos enunciados tienen el valor vago de inaccesibles lejanos, pero en contrapartida las definiciones articuladas sustituyen el árbol al bosque, la articulación distinta a lo que es articulado.

Recurriré, sin embargo, a la articulación.

Paradójicamente, la intimidad es la violencia, y es la destrucción, porque no es compatible con la posición del individuo separado. Si se describe al individuo en la operación del sacrificio, se define por la angustia. Pero si el sacrificio es angustioso, es que el individuo toma parte en él. El individuo

se identifica con la víctima en el movimiento súbito que la devuelve a la inmanencia (a la intimidad), pero la asimilación unida al retorno de la inmanencia no deja de fundarse sobre el hecho de que la víctima es la cosa, como el sacrificador es el individuo. El individuo separado es de la misma naturaleza que la cosa, o mejor, la angustia de durar personalmente que plantea la individualidad está ligada a la integración de la existencia en el mundo de las cosas. Dicho de otra forma, el trabajo y el miedo de morir son solidarios; el primero implica la cosa, y viceversa. Incluso no es necesario trabajar para ser en cierto grado la *cosa* del miedo: el hombre es individual en la medida en que su aprensión le une a los resultados del trabajo. Pero el hombre no es, como pudiera creerse, una cosa porque tiene miedo. No tendría angustia si no fuese el individuo (la cosa), y es esencialmente ser un individuo lo que alimenta su angustia. Es para responder a la exigencia de la cosa, es en la medida en que el mundo de las cosas ha puesto su duración como la condición fundamental de su valor, de su naturaleza, por lo que aprende la angustia. Tiene miedo de la muerte desde que penetra en el edificio de los proyectos, que es el orden de las cosas. La muerte altera el orden de las cosas y el orden de las cosas nos posee. El hombre tiene miedo del orden íntimo, que no es conciliable con el de las cosas. Si no, no habría sacrificio ni habría tampoco humanidad. El orden íntimo no se revelaría en la destrucción y la angustia sagrada del individuo. Es por no estar allí en pie de igualdad, sino a través de una cosa amenazada en su naturaleza (en los proyectos que la

constituyen), por lo que, en el temblor del individuo, la intimidad es santa, sagrada y nimbada de angustia.

§ 6. La fiesta

Lo sagrado es ese rebullir pródigo de la vida que, para durar, el orden de las cosas encadena y que el encadenamiento transforma en desencadenamiento, en otros términos: en violencia. Sin tregua amenaza romper los diques, oponer a la actividad productora el movimiento precipitado y contagioso de una consumación de pura gloria. Lo sagrado es precisamente comparable a la llama que destruye el bosque consumiéndole. Es ese algo contrario a una cosa lo que es el incendio ilimitado, se propaga, irradia calor y luz, inflama y ciega, y aquél a quien inflama y ciega, a su vez, súbitamente, inflama y ciega. El sacrificio abrasa como el sol que lentamente muere de la irradiación pródiga, cuyo brillo no pueden soportar nuestros ojos, pero no está nunca aislado y, en un mundo de individuos, invita a la negación general de los individuos como tales.

El mundo divino es contagioso, y su contagio es peligroso. En principio, lo que está comprometido en la operación del sacrificio es como una entrada en juego del rayo: no hay en principio límite para el abrasamiento. La vida humana es aquí lo favorable y no la animalidad; es la resistencia opuesta a la inmanencia la que ordena su rebote, tan conmovedor en las lágrimas y tan fuerte en el incon-

fesable placer de la angustia. Pero si se abandonase sin reservas a la inmanencia, el hombre fallaría a la humanidad, no la completaría sino para perderla, y, a la larga, la vida retornaría a la intimidad sin despertar de los animales. El problema incesante planteado por la imposibilidad de ser humano sin ser una cosa y de escapar a los límites de las cosas sin volver al sueño animal recibe la solución limitada de la fiesta.

El movimiento inicial de la fiesta está dado en la humanidad fundamental, pero no alcanza la plenitud de un rebrotar más que si la concentración angustiada del sacrificio le desencadena. La fiesta reúne hombres que el consumo de la ofrenda contagiosa (la comunión) abre a un abrasamiento, empero limitado por una sabiduría de signo contrario: es una aspiración a la destrucción la que estalla en la fiesta, pero es una sabiduría conservadora la que la ordena y la limita. De un lado, todas las posibilidades de consumación están reunidas: la danza y la poesía, la música y las diferentes artes contribuyen a hacer de la fiesta el lugar y el tiempo de un desenfreno espectacular. Pero la conciencia despierta en la angustia, inclina, en una inversión dirigida por una impotencia para concordar con el desenfreno, a subordinarle a la necesidad que tiene el orden de las cosas —encadenado por esencia y paralizado por él mismo— de recibir un impulso del exterior. Así, el desenfreno de la fiesta está, en definitiva, si no encadenado, al menos limitado a los límites de una realidad de la cual es negación. La fiesta es soportada en la medida que reserva las necesidades del mundo profano.

§ 7. La limitación, la interpretación utilitaria de la fiesta y la posición del grupo

La fiesta es la fusión de la vida humana. Es para la cosa y el individuo el crisol en que las distinciones se funden al calor intenso de la vida íntima. Pero su intimidad se resuelve en la posición real e individualizada del conjunto en juego en los ritos. La fiesta es limitada en vistas a una comunidad *real,* a un hecho social dado como una cosa —a una operación común en vista al porvenir—: está al mismo tiempo integrada como un eslabón en el encadenamiento de las obras útiles. En tanto que embriaguez, caos, orgía sexual, lo que es en último extremo, se ahoga en la inmanencia en un sentido; excede entonces incluso los límites del mundo híbrido de los espíritus, pero sus movimientos rituales no resbalan hacia el mundo de la inmanencia más que por la mediación de los espíritus. A los espíritus arrebatados por la fiesta, a los que el sacrificio se ofrece, y a la intimidad de los cuales las víctimas son entregadas, se les atribuye como a cosas un poder operatorio. La fiesta misma es abordada finalmente como operación y su eficacia no es puesta en duda. La posibilidad de producir, de fecundar los campos y los rebaños es dada a ritos cuyas formas operatorias menos serviles tienen como fin, por una concesión, conceder a las temibles violencias del mundo divino la parte del fuego. De todas formas, positivamente en la fecundación, negativamente en la propicia-

ción, la comunidad aparece en la fiesta en primer lugar como cosa —individualización determinada y obra común en vista de la duración—. La fiesta no es un retorno verdadero a la inmanencia, sino una conciliación amistosa y llena de angustia entre necesidades incompatibles.

Entiéndase esto bien, la comunidad en la fiesta no está únicamente planteada como un objeto, sino más generalmente como un espíritu (como un sujeto-objeto), pero su posición tiene el valor de un límite de la inmanencia de la fiesta y, por esta razón, el lado cosa está acentuado. Si no es todavía, o no es ya, el vínculo de comunidad en la fiesta está dado en formas operatorias, cuyos fines principales son los productos del trabajo, las cosechas y los rebaños. No hay *conciencia* clara de lo que es *actualmente* la fiesta (de lo que es en el instante de su desenfreno) y la fiesta no está distintamente situada en la conciencia más que integrada en la duración de la comunidad. Esto es lo que la fiesta (el sacrificio incendiario y el incendio) es conscientemente (subordinada a esa duración de la cosa común, que la impide a ella misma durar), pero esto muestra bien la imposibilidad propia de la fiesta y el límite del hombre unido a la conciencia clara. La fiesta tiene lugar para devolverle a la inmanencia, pero la condición del retorno es la oscuridad de la conciencia. No es, pues, la humanidad —en tanto que conciencia clara justamente opuesta a la humanidad— la que es entregada a la inmanencia. La virtud de la fiesta no está integrada en su naturaleza y recíprocamente el desenfreno de la fiesta no ha sido posible más que en razón de esta impotencia de la conciencia

para tomarle por lo que es. El problema fundamental de la religión está dado en este fatal desconocimiento de la fiesta. El hombre es el ser que ha perdido, e incluso rechazado, lo que es oscuramente, intimidad indistinta. La conciencia no habría podido llegar a ser clara a la larga si no se hubiera apartado de sus contenidos molestos, pero la conciencia clara está por su parte a la búsqueda de lo que ella misma ha perdido, y a medida que se acerca a ello, debe perderlo de nuevo. Entiéndase esto bien, lo que ha perdido no está fuera de ella, es de la oscura intimidad de la conciencia misma de lo que la conciencia clara de los objetos se aparta. La religión cuya esencia es la búsqueda de la intimidad perdida se retrotrae al esfuerzo de la conciencia clara que quiere ser por entero conciencia de sí: pero este esfuerzo es vano, puesto que la conciencia de la intimidad no es posible más que al nivel en que la conciencia no es ya una operación cuyo resultado implica la duración, es decir, al nivel en que la claridad, que es el efecto de la operación, ya no está dada.

§ 8. La guerra: las ilusiones del desencadenamiento de la violencia exterior

La individualidad de una sociedad, que funda la fusión de la fiesta, se define en primer lugar en el plano de las obras reales —de la producción agraria— que integran el sacrificio en el mundo de las cosas. Pero la unidad de un grupo tiene de este

modo el poder de dirigir la violencia destructiva hacia fuera.

Precisamente la violencia exterior se opone en principio al sacrificio o a la fiesta cuya violencia ejerce en el interior sus estragos. Sólo la religión asegura un consumo que destruye la propia sustancia de aquellos a quienes anima. La acción armada destruye a los otros o a la riqueza de los otros. Puede ejercerse por otra parte individualmente, en el interior de un grupo, pero el grupo constituido puede ejercerla hacia el exterior y es entonces cuando comienza a desarrollar sus consecuencias.

Tiene en los combates asesinos, en las matanzas y en los pillajes un sentido vecino al de las fiestas, en lo tocante a que el enemigo no es allí tratado como una cosa. Pero la guerra no está limitada a esas fuerzas explosivas, y, en esos mismos límites, no es como el sacrificio una acción lenta, conducida en vistas a un retorno a la intimidad perdida. Es una irrupción desordenada cuya dirección hacia afuera hurta al guerrero la inmanencia que alcanza. Y si es cierto que la acción de guerra tiende a su manera a disolver al individuo por la puesta en juego negativa del valor de su propia vida, no puede evitar en el transcurso del tiempo acentuar su contrario haciendo del individuo superviviente el beneficiario de esta puesta en juego.

La guerra determina el desarrollo del individuo más allá del individuo-cosa en la individualidad gloriosa del guerrero. El individuo glorioso introduce, por medio de una negación primera de la individualidad, el orden divino en la categoría del individuo (que de una forma fundamental expresa

el orden de las cosas). Hay la voluntad contradictoria de hacer duradera una negación de la duración. Así su fuerza es por una parte una fuerza de mentir. La guerra representa un avance audaz, pero es el más grosero: no hace falta menos ingenuidad —o tontería— que fuerza para ser indiferente a lo que se sobrestima y para gloriarse de haberse tenido por nada.

§ 9. La reducción del desencadenamiento de las guerras al encadenamiento del hombre-mercancía

Este carácter mentiroso y superficial tiene graves consecuencias. La guerra no está limitada a formas de estrago sin cálculo. Aunque mantenga oscuramente la conciencia de una vocación que excluye la conducta interesada del trabajo, el guerrero reduce a su semejante a servidumbre. Subordina así la violencia a la más completa reducción de la humanidad al orden de las cosas. Sin duda, el guerrero no es el iniciador de la reducción. La operación que hace del esclavo una cosa supone la institución previa del trabajo. Pero el trabajador libre era una cosa voluntariamente y por un tiempo. Sólo el esclavo, de quien el orden militar ha hecho una mercancía, saca enteramente las consecuencias de la reducción. (Incluso es necesario precisar que, sin la esclavitud, el mundo de las cosas no habría alcanzado su plenitud.) Así la grosera inconsciencia del guerrero juega principalmente en el sentido de una predominancia del orden

real. El prestigio sagrado que se arroga es la falsa imagen de un mundo reducido en profundidad al peso de la utilidad. Sucede con la nobleza del guerrero como con la sonrisa de la prostituta, cuya verdad es el interés.

§ 10. El sacrificio humano

Los sacrificios de esclavos ilustran el principio según el cual *lo que sirve* es dedicado al sacrificio. El sacrificio devuelve al esclavo, cuya servidumbre acentúa el envilecimiento del orden humano, a la nefasta intimidad del desencadenamiento [5].

En general, el sacrificio humano es el momento agudo de un debate que opone al orden real y a la duración el movimiento de una violencia sin medida. Es la contestación más radical del primado de la utilidad. Es al mismo tiempo el más alto grado de un desencadenamiento de la violencia interior. La sociedad en la que ese sacrificio se ejerce afirma principalmente el rechazo de un desequilibrio entre una y otra violencia. Quien desencadena sus fuerzas de destrucción hacia afuera no puede ser avaro de sus recursos. Si reduce al enemigo a la esclavitud, le hace falta, de una forma espectacu-

---

[5] En estos párrafos, Bataille emplea constantemente la palabra, «déchaînement», «déchaîner», etc...., en su doble sentido de «desencadenarse» (v. gr.: «se desencadenó una tempestad») y de «desenfreno». No es fácil traducir siempre este doble juego y, en todo caso, la unidad de la expresión francesa se pierde, por lo que ruego al lector que recuerde este doble uso al leer esta traducción. (*N. del T.*)

lar, hacer de esta nueva fuente de riqueza un uso glorioso. Le hace falta destruir en parte esas cosas que le sirven, pues no hay nada útil a su lado que no deba responder, en principio, a la exigencia de consumación del orden mítico. Así una superación continua hacia la destrucción niega al mismo tiempo que afirma la posición individual del grupo.

Pero esta exigencia de consumación recae sobre el esclavo en tanto que es *su* propiedad y *su* cosa. No puede ser confundida con los movimientos de violencia que tienen al exterior, al enemigo, por objeto. A este respecto, el sacrificio de un esclavo está lejos de ser puro. Prolonga en un sentido el combate guerrero, y la violencia interna, esencia del sacrificio, no queda satisfecha en él. La consumación intensa exige en su cima víctimas que no sean ya solamente la riqueza útil de un pueblo, sino ese mismo pueblo. Por lo menos tales elementos que le significan y que serán esta vez dedicados al sacrificio, no por un alejamiento del orden sagrado —por la decadencia—, sino, por el contrario, por una excepcional proximidad, como el soberano o los niños (cuya ejecución realiza finalmente el cumplimiento de un sacrificio en dos veces).

No se podría ir más lejos en el deseo de consumir la sustancia vital. No se podría ir incluso más imprudentemente. Un movimiento de consumo tan intenso responde a un sentimiento de malestar creando un malestar mayor. No es éste el apogeo del sistema religioso, es más bien el momento en que se condena: en el momento en que las formas antiguas han perdido parte de su virtud, no puede mantenerse más que por excesos, por innovaciones

demasiado onerosas. Numerosos signos indican que estas exigencias crueles eran mal soportadas. La trampa sustituía al rey por un esclavo al que se confería una realeza temporal. El primado del consumo no ha podido resistir al de la fuerza militar.

SEGUNDA PARTE

LA RELIGION EN LOS LIMITES DE LA RAZON

(DEL ORDEN MILITAR AL CRECIMIENTO INDUSTRIAL)

I
EL ORDEN MILITAR

§ 1. Paso de un equilibrio de recursos y de gastos a la acumulación de las fuerzas con vistas a su crecimiento

El sacrificio humano atestigua al mismo tiempo un exceso de riqueza y una muy penosa manera de gastar. Desemboca en conjunto en la condena de los sistemas nuevos bastante estables, cuyo crecimiento era débil y en los que el gasto era a la medida de los recursos.

El orden militar pone fin a los malestares que respondían a una orgía de consumo. Ordenó un empleo racional de las fuerzas para el crecimiento constante del poder. El espíritu metódico de conquista es contrario al del sacrificio y desde un comienzo los reyes militares se rehúsan al sacrificio. El principio del orden militar es la desviación sistemática de la violencia hacia el exterior. Si la violencia hace estragos en el interior, se opone a ella en la medida en que puede. Y desviándola hacia afuera, la subordina a un fin real. La subordina

así generalmente. Así el orden militar es contrario a las formas de combate espectaculares, que responden más a una explosión desenfrenada de furor que al cálculo razonado de la eficacia. Ya no apunta, como lo hacía en la guerra y en la fiesta un sistema social arcaico, al mayor gasto de fuerzas. El gasto de fuerzas subsiste, pero sometido al máximo a un principio de rendimiento: si las fuerzas son gastadas, es con vistas a la adquisición de fuerzas mayores. La sociedad arcaica se limitaba en la guerra a redadas de esclavos. Conforme a sus principios, podía compensar esas adquisiciones por medio de hecatombes rituales. El orden militar organiza el rendimiento de las guerras en esclavos, el de los esclavos en trabajo. Hace de la conquista una operación metódica, con vistas al ensanchamiento del imperio.

§ 2. Posición de un imperio como la cosa universal

El imperio se somete desde un principio al primado del orden real. Se plantea a sí mismo esencialmente como una cosa. Se subordina a fines que afirma: es la administración de la razón. Pero no podría admitir otro imperio en su frontera como igual. Toda presencia a su alrededor se ordena por relación a él como un proyecto de conquista. Así pierde el sencillo carácter individualizado de la estrecha comunidad. No es ya una cosa en el sentido en que las cosas se insertan en el orden que les pertenece, es el orden mismo de las cosas y es una

cosa universal. En este punto la cosa que no puede tener un carácter soberano, aún menos puede tenerlo subordinado, puesto que es, en principio, una operación desarrollada hasta el límite de sus posibilidades. En último extremo, ya no es una cosa, en tanto que lleva en sí misma más allá de sus caracteres intangibles una apertura a todo lo posible. Pero esta apertura es en ella un vacío. Es solamente la cosa en el momento en que se deshace, revelando la imposibilidad de la subordinación infinita. Pero no puede consumarse por sí misma soberanamente. Pues esencialmente es siempre una cosa, y el movimiento de la consumación debe siempre venirle desde fuera.

§ 3. El derecho y la moral

El imperio, como es la cosa universal (cuya universalidad descubre su vacío), en la medida en que su esencia es una desviación de la violencia hacia el exterior, desarrolla necesariamente el derecho que asegura la estabilidad del orden de las cosas. El derecho da, en efecto, a los embates lanzados contra él la sanción de una violencia exterior.

El derecho define las relaciones obligatorias de cada cosa (o de cada individuo-cosa) con las otras y las garantiza por la sanción de la fuerza pública. Pero el derecho no es aquí más que una reduplicación de la moral que garantiza las mismas relaciones por la sanción de una violencia interior del individuo.

El derecho y la moral tienen igualmente su lugar

en el imperio, en tanto que definen una necesidad *universal* de relación de cada cosa con otras. Pero el poder de la moral permanece extraño al sistema fundado sobre la violencia exterior. La moral sólo toca este sistema en el límite en el que se integra el derecho. Y la unión de uno y otro es el término medio por donde se va del imperio al exterior, del exterior al imperio.

II

EL DUALISMO Y LA MORAL

§ 1. Posición del dualismo y desplazamiento de los límites de lo sagrado y lo profano

A nivel de un mundo del orden militar, desde un principio en movimiento hacia el imperio universal, la conciencia está distintamente determinada en la reflexión mesurada del mundo de las cosas. Y esta determinación autónoma de la conciencia opera en el *dualismo* una alteración profunda en la representación del mundo.

Primitivamente, en el interior del mundo divino, los elementos fastos y puros se oponían a los elementos nefastos e impuros, y los unos y los otros aparecían igualmente alejados de lo profano. Pero si se considera un movimiento dominante del pensamiento reflexivo, lo divino aparece unido a la pureza, lo profano a la impureza. Así se completa un deslizamiento a partir de un dato primero en el que la inmanencia de lo divino es peligrosa, en el lo sagrado es en primer término nefasto y destruye por contagio aquello a lo que se aproxima,

en el que los espíritus fastos son mediadores entre el mundo profano y el desencadenamiento de las fuerzas divinas, y comparadas a las divinidades negras parecen menos sagradas.

Este deslizamiento antiguo incoa un cambio decisivo. El pensamiento reflexivo define reglas morales, enuncia relaciones universalmente obligatorias entre los individuos y la sociedad o entre los mismos individuos. Esencialmente esas relaciones obligatorias son las que aseguran el orden de las *cosas.* Retoman a veces prohibiciones que funda el orden íntimo (tal como la del crimen). Pero la moral elige en las reglas del orden íntimo. Aparta o por lo menos no exhibe aquellas prohibiciones a las que no puede ser conferido valor universal, las que dependen claramente de una libertad caprichosa del orden mítico. E incluso si toma de la religión una parte de las leyes que dicta, como las otras, las funda entonces *en la razón,* las une al orden de las *cosas.* La moral enuncia las reglas que derivan universalmente de la naturaleza del mundo profano, que aseguran la duración sin la cual no puede haber en él operación. Se opone, pues, a la escala de los valores del orden íntimo, que ponía en lo más alto aquello cuyo sentido es dado en el instante. Condena las formas agudas de la destrucción ostentatoria de las riquezas (tal como el sacrificio humano o incluso el sacrificio sangriento...). Condena en general todas las consumaciones inútiles. Pero sólo es posible en el momento en que la soberanía, en el mundo divino, se desliza de la divinidad negra a la blanca, de la nefasta a la protectora del orden real. Supone en efecto la sanción del orden divino. Admitiendo el poder operatorio

de lo divino sobre lo real, el hombre había prácticamente subordinado lo divino a lo real. Redujo lentamente su violencia a la sanción del orden real que es la moral, a condición de que el orden real se pliegue, juntamente en la moral, al orden universal de la razón. La razón es, de hecho, la forma universal de la cosa (idéntica a sí misma) y de la operación (de la acción). La razón y la moral unidas, sacadas, de hecho, de las necesidades de conservación y de operación del orden real, concuerdan con la función divina que ejerce una soberanía benevolente sobre ese orden. Racionalizan y moralizan la divinidad, en el movimiento mismo en que la moral y la razón son divinizadas.

Así aparecen los elementos de la concepción del mundo a la que comúnmente se reserva el nombre de dualismo y que difiere de la representación primera, igualmente fundada sobre una bipartición, por un desplazamiento de los límites y por una inversión de los valores.

En la representación primera, lo sagrado inmanente está dado a partir de la intimidad animal del hombre y del mundo, mientras que el mundo profano está dado en la trascendencia del objeto, que no tiene intimidad a la que la humanidad sea inmanente. En el manejo de los objetos y en general en las relaciones con los objetos, o con sujetos mirados como tales, aparecen, bajo formas implícitas pero unidas al mundo profano, los principios de la razón y de la moral.

Lo sagrado está dividido en sí mismo: lo sagrado negro y nefasto se opone a lo sagrado blanco y fasto y las divinidades que participan de uno o de otro no son ni racionales ni morales.

Por el contrario, en la evolución dualista, lo divino se hace racional y moral y rechaza lo sagrado nefasto del lado profano. El mundo del espíritu (que tiene pocas relaciones con el primer mundo de los espíritus, en el que las formas distintas del objeto se añadían a la indistinción del orden íntimo) es el mundo inteligible de la idea, cuya unidad no puede descomponerse. La división en fasto y nefasto se encuentra también en el mundo de la materia, en el que la forma sensible es tan pronto aprehensible (en su identidad consigo misma y con su forma inteligible y en su poder de operación), y tan pronto no es aprehensible, permanece móvil, peligrosa e imperfectamente inteligible, no es más que azar, violencia, y amenaza con destruir las formas estables y operatorias.

§ 2. La negación de la inmanencia de lo divino y su posición en la trascendencia de la razón

El momento del cambio está dado en un paso: en un transporte, en un movimiento súbito de trascendencia, superada la materia sensible, la esfera inteligible se revela. La inteligencia o el concepto, situado fuera del tiempo, es definido como un orden soberano, al que el mundo de las cosas se subordina como lo hacía a los dioses de la mitología. Así el mundo inteligible tiene la apariencia de lo divino.

Pero su trascendencia es de otra naturaleza que aquélla, indecisa, de lo divino de la religión arcaica.

Lo divino era inicialmente captado a partir de la intimidad (de la violencia, del grito, del ser en irrupción, ciega e ininteligible, de lo *sagrado* negro y nefasto); si era trascendente, lo era de una manera provisional, para el hombre que actuaba en el orden real, pero que los ritos devolvían al orden íntimo. Esta trascendencia secundaria difería profundamente de la del mundo inteligible, que permanece *para siempre* separado del mundo sensible. La trascendencia de un dualismo profundizado es el paso de un mundo a otro. O, mejor, la *salida* de este mundo, salida del mundo sin más —pues, opuesto al mundo sensible, el mundo inteligible no es tanto que sea otro mundo como que está fuera del mundo.

Pero precisamente el hombre de la concepción dualista es lo opuesto del hombre arcaico, en lo de que no hay ya intimidad entre él y este mundo. Ese mundo le es efectivamente inmanente, pero en la medida en que no es ya el hombre de la intimidad, en que es el hombre de la cosa, y cosa él mismo, siendo individuo distintamente separado. Sin duda el hombre arcaico no participa continuamente en la violencia contagiosa de la intimidad, pero si se había alejado de ella, siempre los ritos guardaban en la ocasión querida el poder de reconducirle de nuevo allí. Al nivel de la concepción dualista, ninguna supervivencia de las fiestas antiguas puede hacer que el hombre de la reflexión, al que la reflexión constituye, no sea en el momento de su cumplimiento, el hombre de la intimidad perdida. Sin duda, la intimidad no le es extraña, no se podría decir que no sabe nada de ella, puesto que tiene la reminiscencia. Pero esta reminiscencia

justamente le reexpide fuera de un mundo en el que no hay nada que responda a la nostalgia que tiene de ella. En este mundo, incluso las cosas, sobre las que hace versar su reflexión, están separadas profundamente de él, y los seres mismos están mantenidos en su individualidad incomunicable. Por eso la trascendencia no tiene para él en absoluto el valor de una separación, sino de un retorno. Sin duda, es inaccesible, siendo trascendencia: pone en su operación la imposibilidad, para el operador, de ser inmanente al resultado de la operación. Pero si el individuo que es no puede salir de este mundo ni unirse a lo que trasgrede sus propios límites, vislumbra en su brusco despertar lo que no puede ser aprehendido, pero que se escamotea justamente como un *déjà vu* [lit. *visto anteriormente.* N. d. T.]. El *déjà vu* para él difiere absolutamente de lo que ve, que siempre está separado de él mismo, y, por la misma razón, de sí mismo. Es lo que le es inteligible, lo que despierta en él la reminiscencia, pero que se pierde de inmediato en la invasión de los datos sensibles, que fundan de nuevo la separación por todos lados. Este ser separado es precisamente una *cosa* en tanto que separado de sí mismo: *él* es la cosa y la separación, pero *sí mismo* es, por el contrario, una intimidad que no está separada de nada (sino de lo que se separa de ella, tal como *él,* y con él todo el mundo de las cosas separadas).

§ 3. La exclusión racional del mundo sensible y la violencia de la trascendencia

Hay una extrema virtud en la paradoja de una trascendencia de la intimidad, que consiste en la perfecta negación de la *intimidad dada* que es la trascendencia. Es que la intimidad dada no es nunca más que lo contrario de la intimidad, pues ser dado es forzosamente serlo a la manera de una cosa. Es ya ser una cosa de la que forzosamente la intimidad está separada. La intimidad se escapa a sí misma en el movimiento en que se da. Es, efectivamente, en la salida del mundo de las cosas donde la intimidad perdida se reencuentra. Pero en verdad el mundo de las cosas no es por sí sólo *el mundo* y la pura trascendencia hacia un puro inteligible (que es también, vislumbrado una vez, en el despertar, lo ininteligible puro) es en el interior del mundo sensible una destrucción al mismo tiempo demasiado entera e impotente.

Sin duda, la destrucción de la cosa del mundo arcaico tenía una virtud y una impotencia opuestas. No destruía la cosa universalmente por una sola operación, destruía una cosa precisa aisladamente, *por la negación que es la violencia,* que está impersonalmente *en el mundo.* Ahora bien, el movimiento de la trascendencia no está menos opuesto en su negación a la violencia que a la cosa que la violencia destruye. El análisis que precede muestra bien la timidez de este avance audaz. Tiene, sin duda alguna, la misma intención fundamental

que el sacrificio arcaico, que es, siguiendo un ineluctable destino, juntamente alterar y preservar el orden de las cosas. Pero si altera ese orden, es elevándolo a la negación de sus efectos reales: la trascendencia de la razón y de la moral de la soberanía, contra la violencia (el estrago contagioso de un desencadenamiento), a la sanción del orden de las cosas. Igual que la operación del sacrificio, no condena en sí mismos los desencadenamientos limitados de la violencia de hecho, que tienen en el mundo sus derechos junto al orden de las cosas, pero los define como el mal en cuanto ponen este orden en peligro.

La debilidad del sacrificio era perder a la larga su virtud y finalmente ordenar un orden de las *cosas* sagradas, no menos servil que el de los objetos reales. La afirmación profunda del sacrificio, la de una peligrosa soberanía de la violencia, tendía por lo menos a mantener una angustia que daba al estado de despertar una nostalgia de la intimidad, al nivel de la cual sólo la violencia tiene fuerza para elevarnos. Pero si es cierto que una rara violencia se libera en la trascendencia en el instante de su movimiento, si es verdad que es el despertar mismo de la posibilidad, precisamente porque una violencia tan completa no puede ser mantenida mucho tiempo, la posición del despertar dualista tiene el sentido de una introducción en la somnolencia que la sigue.

Al dualismo de la trascendencia sucede la posición somnolienta (ya dada en los deslizamientos iniciales y que sólo ayuda a tolerar el sueño) de la partición del mundo entre dos principios, uno y otro incluidos en este mundo, uno de los cuales

es juntamente el del bien y del espíritu, el otro el del mal y la materia. A partir de ahí se da sin contrapartida un imperio del orden real que es una soberanía de la servidumbre. Se define un mundo en el que la libre violencia no tiene sino un lugar negativo.

III

LA MEDIACION

§ 1. Debilidad general de la divinidad moral y fuerza del mal

Precisamente porque el despertar es el sentido del dualismo, el inevitable sueño que le sigue reintroduce la posición mayor del mal. La vulgaridad a la que está limitado un dualismo sin trascendencia abre el espíritu a la soberanía del mal que es el desencadenamiento de la violencia. La soberanía del bien que implica el despertar y que el sueño de la posición dualista cumple es también una reducción al orden de las cosas que no deja otra apertura que en el sentido de un retorno a la violencia. El dualismo pesado vuelve a la posición anterior al despertar: a partir de entonces, el mundo nefasto vuelve a tomar un valor sensiblemente igual al que tenía en la posición arcaica. Su importancia es menor que en la soberanía de una violencia pura, que no tenía el sentido del mal, pero las fuerzas del mal no han perdido nunca su valor divino más que dentro de los límites de una reflexión elabo-

rada, y su posición aparentemente inferior no puede impedir a la humanidad sencilla continuar viviendo en su poder. Varias formas son posibles: un culto de execración de una violencia tenida por irreductible puede captar el interés de una conciencia ciega; y el interés es abiertamente declarado si la execración implica una entera apertura al mal, en vista de una purificación ulterior; el mal finalmente, el mal como tal, puede revelar a la conciencia confusa que le es más caro que el bien. Pero las diferentes formas de la actitud dualista no ofrecen nunca más que una posibilidad resbaladiza al espíritu (que debe siempre responder en el mismo instante a dos exigencias inconciliables: alterar y conservar el orden de las cosas).

Una posibilidad más rica, preservando deslizamientos suficientes en sus límites, se da en la mediación.

La principal debilidad del dualismo es no ofrecer puesto legítimo a la violencia más que en el momento, de pura trascendencia, de la exclusión racional del mundo sensible. Pero la divinidad del bien no puede mantenerse en ese grado de pureza: recae de hecho en el mundo sensible. Es objeto, por parte del fiel, de una búsqueda de comunicación íntima, pero esta sed de intimidad no será nunca saciada. El bien es una exclusión de la violencia y no puede haber ruptura del orden de las cosas separadas, ni intimidad sin violencia: por derecho el dios del bien está limitado a la violencia con la que excluye la violencia y no es divino, accesible a la intimidad, más que en la medida en que, de hecho, conserva en él la vieja violencia, que no ha tenido el rigor de excluir, y en esta medida no

es el dios de la razón, que es la verdad del bien. En principio esto compromete el marchitamiento de lo divino moral en provecho del mal.

§ 2. La mediación del mal y la impotencia del dios vengador

Una primera mediación del mal siempre ha sido posible. Si, ante mí, las fuerzas reales del mal matan a mi amigo, la violencia introduce la intimidad bajo su forma más activa. En el estado abierto en que estoy por el hecho de una violencia sufrida, en la dolorosa revelación de la intimidad del muerto, estoy de acuerdo con la divinidad del bien que condena un acto cruel. Llamo en el divino desorden del crimen a la violencia que restaurará el orden destruido. Pero no es en realidad la venganza, es el crimen lo que me ha abierto la intimidad divina. Y, en la medida en que no se convertirá en un prolongamiento de la irracional violencia del crimen, la venganza cerrará pronto lo que el crimen abrió. Pues sólo es divina una venganza en la que domina la pasión y el gusto por una violencia desatada. La restauración del orden legal está subordinada por esencia a la realidad profana. De este modo, una primera posibilidad de mediación pone en evidencia la naturaleza excepcionalmente deslizante de un dios del bien: es divino excluyendo la violencia por la violencia (y lo es menos que la violencia excluida, que es la mediación necesaria de su divinidad), pero lo es en la medida en que se opone al bien y a la razón; y si es pura moralidad racional, debe

lo que le queda de divinidad a un nombre, y a una propensión a durar de lo que no está destruido desde fuera.

§ 3. El sacrificio de la divinidad

En la segunda forma de mediación, la violencia le viene a la divinidad de fuera. Es la divinidad misma la que la sufre. Como en la posición de un dios de venganza, el crimen es necesario para el retorno del orden íntimo. Si no hubiese ahí más que el hombre del orden de las cosas y la divinidad moral, no podría haber entre ellos comunicación profunda. El hombre incluido en el orden de las cosas no podría a la vez alterar y conservar este orden. La violencia del mal debe intervenir a fin de que el orden sea alterado por una destrucción, pero la víctima ofrecida es la propia divinidad.

El principio de la mediación está dado en el sacrificio en el que la oblación es destruida para abrir un paso, un retorno al orden íntimo. Pero en la mediación del sacrificio, el acto del sacrificador no es, en principio, opuesto al orden divino del que prolonga *in*mediatamente la naturaleza. Por el contrario, el crimen que un mundo de la soberanía del bien ha definido como tal es exterior a la divinidad moral. El que sufre la violencia del mal puede ser también llamado el mediador, pero en la medida en que se pone él mismo en poder del aniquilamiento, en que se autorrenuncia. La simple víctima del mal, que clamaba al dios de la venganza, no podía recibir este nombre, puesto que había

sufrido involuntariamente la violencia de la mediación. Pero de por sí misma la divinidad llama al crimen, la mediación es la obra común de la violencia y del ser que ésta desgarra.

En verdad, el sacrificio de la divinidad moral no es nunca el misterio insondable que se representa habitualmente. Es sacrificado *lo que sirve,* y desde el instante en que la soberanía queda ella misma reducida a servir al orden de las cosas, no puede ser restituida al orden divino más que por su destrucción, en tanto que es una cosa. Esto supone la posición de lo divino en un ser susceptible de ser realmente (físicamente) suprimido. La violencia altera así y preserva el orden de las cosas, independientemente de una venganza que puede ser o no perseguida. La divinidad acepta en la muerte la verdad soberana de un desencadenamiento que trastoca el orden real, pero la orienta hacia sí y a partir de entonces no sirve ya a ese orden en sí misma: deja de estarle sometida como lo están las mismas cosas.

Así eleva el soberano bien, y la soberana razón, por encima de los principios conservatorios y operatorios del mundo de las cosas. O, mejor, hace de esas formas inteligibles lo que hacía de ellas el movimiento de la trascendencia, un más allá ininteligible del ser, *en el que se sitúa la intimidad.*

Pero mucho más fuertemente que la trascendencia, cuyo movimiento de violencia estaba dado independientemente del mal (en el arrancamiento de la razón al mundo sensible), el sacrificio de la divinidad se une a la exclusión general de las violencias dadas. La violencia misma sin la que la divinidad no hubiera podido arrancarse al orden de las cosas

es rechazada como debiendo no ser. La divinidad no permanece divina más que por medio de lo que condena.

§ 4. Lo divino entregado a la operación

La paradoja de una mediación que hubiera debido no ser no está solamente fundada en una contradicción interna. Ordena generalmente la contradicción en la alteración y el mantenimiento del orden real. A partir de la mediación, el orden real está subordinado a la búsqueda de la intimidad perdida, pero a la profunda separación de la intimidad y de la cosa sucede la multiplicidad de las confusiones. La intimidad —la salvación— es considerada como una cosa al modo de la individualidad y la duración (de la operación). La duración le es dada como un fundamento a partir de la preocupación de durar que preside la operación. Está al mismo tiempo planteada como el resultado de operaciones análogas a las del orden real y que se prosiguen en él.

De hecho, el orden íntimo no subordina el mundo real más que de forma superficial. Bajo la soberanía de la moral, todas las operaciones que pretenden asegurarse el retorno son las que exige el mundo real: las prohibiciones extendidas que son dadas como su condición apuntan esencialmente a preservar del desorden el mundo de las cosas. Finalmente, el hombre de la salvación ha introducido más los principios del orden de las cosas en el orden íntimo que lo que ha subordinado ese orden productor a

las consumaciones destructivas del orden íntimo.

Así este mundo de la mediación y de las obras de salvación está desde un principio conducido al desbordamiento de sus límites. No solamente las violencias que la moral condena se ven ahí liberadas por todas partes, sino que un debate tácito se instituye entre las obras de salvación, que sirven al orden real, y las que se les escapan, que la estricta moral repudia, y que dedican sus recursos útiles a las destrucciones suntuarias de la arquitectura, de la liturgia o de la ociosidad contemplativa.

IV

EL DESARROLLO INDUSTRIAL

§ 1. La posición de una entera ausencia de relaciones entre la intimidad divina y el orden real

Esencialmente, el mundo de la mediación es el mundo de las obras. Uno hace allí su salvación como se hila la lana, es decir, que se actúa no según el orden íntimo, en razón de impulsos violentos, excluyendo los cálculos, sino según los principios del mundo de la producción, en vista de un resultado futuro, que importa más que la satisfacción del deseo en el instante. En último extremo, las obras improductivas reservan un margen de satisfacción en este mundo. Es meritorio introducir aquí abajo un reflejo de los esplendores divinos (es decir, de la intimidad); ahora bien, además del mérito que se le atribuye, este acto tiene su valor en el instante. Pero como cada posibilidad tiene que ser subordinada a la operación de la salvación, la contradicción del acto meritorio y de los esplendores divinos es más penosa todavía en la obra moral, justificada según razón.

El efecto de las obras es a la larga reducir de nuevo la divinidad —y el deseo de la divinidad— al carácter profano de la cosa. La oposición fundamental de lo divino a la cosa, de la intimidad divina al mundo de la operación, resurge en la negación del valor de las obras —en la afirmación de una entera ausencia de relaciones entre la gracia divina y los méritos. La negación del valor de las obras —tras la exclusión racional del mundo sensible y la inmolación de la divinidad— es el tercer modo del arrancamiento de lo divino del orden de las cosas. Pero este admirable rechazo hace pensar en el insensato que se tira al río para huir de la lluvia. Sin duda, el rechazo de las obras es la crítica consecuente de los compromisos del mundo de la mediación, pero no es una crítica completa. Al mantener en el tiempo futuro y en el más allá de este mundo el retorno a la intimidad perdida, el principio de salvación desconoce su esencia, que no es solamente el poder ser subordinado a lo que no es él mismo, sino no poder ser dado más que en el instante —y en la inmanencia de este mundo... Mantener una salvación remitida al más allá y negar las obras es olvidar que la intimidad no puede volver a ser encontrada más que por mí —si los dos términos están *presentes*—, no *la intimidad sin mí*. ¿Qué significa la intimidad restaurada en sí misma si se me escapa? La trascendencia de la razón arrancaba el pensamiento en el instante, por la reminiscencia, de la prisión del mundo sensible; y la mediación que entrega lo divino del orden real, no introduce la impotencia de las obras más que en razón de un sinsentido, que sería el abandono de este mundo. De todas for-

mas, no se puede poner la intimidad divina si no es en un punto, como posibilidad de la inmanencia de lo divino *y del hombre.* Pero la posición de la trascendencia divina en la negación del valor de las obras completa la separación del más allá y del aquí abajo: a partir de ahora, el aquí abajo se reduce a la cosa, y el orden divino no puede ser introducido ahí, como lo era en los monumentos y en las festividades religiosas.

Es la renuncia más necesaria en un sentido: en la medida en que el hombre se ata enteramente al orden real, en el que se limita a proyectos de operaciones. Pero la cuestión no es mostrar la impotencia del hombre de las obras, sino arrancar al *hombre* del orden de las obras. Y es lo contrario justamente lo que opera la negación de su valor, que se lo abandona y encierra ahí al hombre, y que cambia su sentido. La negación de su valor sustituye, en el mundo de las obras subordinadas al orden íntimo, un mundo en el que su soberanía se cumple, un mundo de obras que no tienen otro fin que su propio desenvolvimiento. A partir de entonces, sólo la producción es, en este mundo, accesible y digna de interés; el principio de la destrucción improductiva no está dado más que en el más allá, y no puede valer para este mundo.

§ 2. Vista de conjunto de las relaciones entre la producción y la destrucción improductiva

Lo que abre así la negación del valor divino de las obras es el reino de las cosas autónomas. Es, en una palabra, el mundo de la industria.

En la sociedad arcaica, teóricamente, el mundo de las cosas estaba dado como fin a la violencia íntima, pero no podía estarlo más que con una condición: que esta violencia sea tenida por soberana, que sea de hecho su verdadero fin: no siendo la preocupación por la producción más que una reserva angustiada; de hecho, *la producción estaba subordinada a las destrucciones improductivas.*

En el orden militar, los recursos disponibles del mundo de las cosas fueron destinados en principio al crecimiento de un imperio que superaba hacia lo universal las comunidades cerradas.

Pero la actividad militar no hace sino querer, para el orden de las cosas *tal cual es,* la forma y el valor universal.

En la medida en que no se habían alcanzado los límites del imperio, la producción tenía principalmente por fin la fuerza militar, y la fuerza militar, cuando esos límites fueron alcanzados, fue relegada a un segundo plano. Por otra parte, con la única excepción de las necesidades de la organización racional de un imperio, en lo tocante al uso de los recursos producidos, el orden de las cosas

mantenía en la primera fase respecto al orden íntimo las relaciones ambiguas de la sociedad arcaica; *la producción permanecía subordinada al gasto improductivo.*

Alcanzado el límite del crecimiento imperial, la mediación hizo intervenir relaciones no menos ambiguas, pero más complejas. Teóricamente, el uso de la producción fue subordinado a la moral, pero la moral y el mundo divino se interpenetraron profundamente. El mundo divino sacó su fuerza de una negación violenta que condenaba y permaneció divino, aunque se confundió con el fundamento real de la moral, por tanto, con el orden de las cosas. A la contradicción abierta del mundo arcaico sucedió en esas condiciones el acuerdo aparente de un primado nominal de lo divino, consumando la producción y recubriéndole rigurosamente, sin presentar en teoría diferencia con él, este primado no menos nominal: el orden moral, unido a la producción. La ambigüedad de la sociedad arcaica perdura, pero mientras que en la sociedad arcaica la destrucción de los recursos supuestamente favorecía la producción en razón misma de su carácter improductivo (de su carácter divino), la sociedad de la mediación, al darse el fin improductivo de la salvación, quiso alcanzarlo al modo de las operaciones productivas. *La destrucción improductiva guarda de hecho* en esas perspectivas equívocas una parte soberana, *pero el principio de la operación productiva dominó generalmente la conciencia.*

A partir de aquí, bastaba recusar el valor de la operación en tanto en cuanto su efecto pretendía ejercerse en el orden divino, para llegar al reino de la operación productiva autónoma. Los actos

dejaron de tener un valor subordinado respecto a la intimidad reencontrada (de la salvación, o de la introducción del esplendor divino en este mundo). De este modo se abrió el camino al desarrollo indefinido de las fuerzas operatorias. La escisión entre el orden íntimo y el orden de las cosas tuvo por efecto *liberar a la producción* de su fin arcaico (de la destrucción improductiva de su excedente) y de las reglas morales de la mediación. El excedente de la producción puede ser consagrado al crecimiento del equipo productivo, a la acumulación capitalista (o post-capitalista).

§ 3. El mundo de la reducción acabada o el reino de las cosas

La búsqueda milenaria de la intimidad perdida es abandonada por la humanidad productiva, consciente de la vanidad de las vías operatorias, pero incapaz de buscar durante más tiempo lo que no puede serlo por las solas vías que le pertenecen. Los hombres comienzan a decir: «Edifiquemos un mundo cuyas fuerzas productivas crezcan más y más. Responderemos más y más a nuestras necesidades de productos materiales.»

Pronto se hace perceptible que, al convertirse él mismo en el hombre de la cosa autónoma, el hombre se aleja de sí mismo más todavía de lo que nunca había hecho. Esta escisión completa abandona decididamente su vida a un movimiento que él ya no dirige, pero cuyas consecuencias en último término le dan miedo. Lógicamente, este mo-

vimiento compromete una parte importante de la producción en la instalación de nuevos equipos. Ha suprimido la posibilidad de un consumo intenso (a la medida del volumen de la producción) del exceso de los recursos producidos: en efecto, los productos no pueden ser entregados más que si, prácticamente, los consumidores aceptan, para procurarse el dinero necesario, colaborar en la obra común del desarrollo de los medios de producción. Esta obra es el gran negocio y no hay nada que le sea preferible. No se puede, ciertamente, hacer nada mejor. Si se *hace* algo, evidentemente debe ser participar en ella, a menos que se luche por hacerla más racional (más eficaz en el sentido del desarrollo) por medios revolucionarios. Pero nadie recusa el principio de esta soberanía de la servidumbre.

Nada puede, en efecto, oponérsele más que la ruina. Pues ya no hay ninguna de las entidades soberanas de antaño que pueda adelantarse y decir soberanamente: «Me serviréis.»

La masa de la humanidad ha dado su acuerdo a la obra industrial, y lo que pretende subsistir junto a ella tiene el aspecto de un soberano depuesto. Está claro que la masa de la humanidad *tiene razón:* comparado con el desarrollo industrial, el resto es insignificante. Esa masa, sin duda, se ha dejado *reducir al orden de las cosas.* Pero esta reducción generalizada, ese perfecto cumplimiento de la cosa, es la condición necesaria para la posición consciente y enteramente desarrollada del problema de la reducción del hombre a la cosa. Solamente en un mundo en el que la cosa lo ha reducido todo, en el que lo que antaño le fue opuesto, revela la miseria de las posiciones equívocas

—y de los inevitables deslizamientos—, la intimidad puede afirmarse sin mayor compromiso que la cosa. Sólo el desarrollo gigante de los medios de producción tiene la fuerza de revelar plenamente el sentido de la producción, que es el consumo improductivo de las riquezas —la realización de la *conciencia de sí* en los libres desenfrenos del orden íntimo. Pero el momento en que la conciencia que opera ese retorno sobre sí misma se revela ella misma a sí misma y ve la producción abocada a su consumo, es precisamente aquel en el que el mundo de la producción no sabe ya qué hacer con sus productos.

§ 4. La realización de la conciencia clara de la cosa o la ciencia

La condición de un cumplimiento de la conciencia clara de sí es la ciencia, que es la realización de una conciencia clara del orden real (es decir, del mundo de los objetos). La ciencia se une estrechamente a la autonomía de las cosas. Y ella misma no es más que la autonomía de la conciencia de las cosas. La conciencia, aunque se apartase del orden íntimo, que en el plano del conocimiento es el de la mitología, no podía ser clara conciencia de los objetos en tanto que estuviese bajo dependencia de las determinaciones míticas. En la posición primera en que el útil ordenaba la trascendencia del objeto, la conciencia definió su objeto sólo bajo la forma confusa del espíritu. No era, pues, conciencia clara del objeto de una forma se-

parada (trascendente): la conciencia distinta del objeto no se había todavía desprendido del sentimiento de sí. En la atención centrada sobre el sacrificio, la conciencia estaba al menos separada de la consideración de la cosa profana, de la de la intimidad del sacrificio, pero estaba entonces por entero en la angustia, obsesionada por el sentimiento oscuro de lo sagrado. Así la conciencia clara de los objetos no fue dada más que en la medida en que lo esencial de la atención se apartaba de ellos. La importancia de las formas operatorias y el desarrollo de las técnicas de fabricación en los movimientos dirigidos hacia una organización imperial (universal) volvió a atraer parte de la atención sobre el mundo de las cosas. Es en la atención principalmente dirigida hacia las cosas donde la libertad general y la contradicción de los juicios se hace posible. El pensamiento humano escapa a las determinaciones rígidas del orden mítico y se entrega a la obra de la ciencia, en la que los objetos son claramente y distintamente conocidos. La claridad precisa fue así introducida en la conciencia y organizó en ella los modos racionales. Pero a medida que el instrumento del conocimiento claro se elaboró, se intentó utilizarlo para el conocimiento del orden íntimo. Se dio de esta forma a la conciencia clara un contenido híbrido. El orden íntimo, profundamente *irreal*, adaptó sus representaciones míticas arbitrarias a las formas lógicas de la conciencia de los objetos. Introdujo a partir de entonces en todos los dominios del conocimiento las decisiones soberanas que no expresan el orden íntimo mismo, sino los compromisos que le permiten seguir siendo íntimo, soportando los principios del

orden real. Solamente en la escisión completa de lo íntimo y de lo real, y en el mundo de la cosa autónoma, la ciencia escapó lentamente a los enunciados híbridos de la conciencia. Pero en su pleno éxito acabó de alejar al hombre de sí mismo y realizó en la especie del sabio la reducción de la vida toda al orden real. Así, el conocimiento y la actividad, desarrollándose concurrentemente sin subordinarse uno a otra, desembocan en la instauración de un mundo y de un hombre reales completos, ante los cuales el orden íntimo no se representa más que por balbuceos prolongados. Estos balbuceos conservan todavía una fuerza poco común, por el hecho de que tienen todavía la virtud de oponer generalmente al principio de la realidad el de la intimidad, pero la buena voluntad que les acoge está siempre teñida de decepción. ¡Qué blandas parecen esas voces! ¡Qué desarmados dejan sus deslizamientos ante la expresión neta de la realidad! La autoridad y la autenticidad están completamente del lado de la cosa, de la producción y de la conciencia de la cosa producida. Todo el resto es mentira y confusión.

Esta situación desigual plantea finalmente el problema con claridad. Es faltar al orden íntimo, no elevarlo a la autenticidad y a la autoridad del mundo y del hombre reales. Esto supone precisamente la sustitución de los compromisos de una revelación de sus contenidos en el campo de la conciencia clara y autónoma ordenada por la ciencia. Esto supone que la CONCIENCIA DE SÍ dirige sobre la intimidad la lámpara que la ciencia ha elaborado para iluminar los objetos.

§ 5. La conciencia de sí

La autenticidad de un empleo de la ciencia, elaborada para el conocimiento del orden íntimo, excluye en primer lugar la posibilidad de dar una forma sabia a los enunciados autónomos de los hombres de la intimidad. Sin duda, hay en la relación del conocimiento, objetivo a la intimidad, una primera diferencia, que quiere que el objeto pueda siempre esperar la luz que le alumbrará, mientras que la intimidad que busca la luz no puede esperar que sea proyectada correctamente. Si la restitución del orden íntimo se hace sobre el plano de la conciencia clara, si quiere la autenticidad y la autoridad de la conciencia clara, la única que tiene la fuerza de separar la intimidad de los deslizamientos, no podrá hacerse, sin embargo, por una suspensión de la existencia íntima. Y en la medida en que la voluntad de conciencia clara está en juego, la intimidad aparecerá inmediatamente dada en el plano de los conocimientos distintos. La dificultad de hacer coincidir el conocimiento distinto y el orden íntimo depende de sus modos opuestos de existencia en el tiempo. La vida divina es inmediata, el conocimiento es una operación que exige la suspensión y la espera. A la inmediatez en el tiempo de la vida divina respondía el mito y las formas de pensamiento deslizante. Una experiencia íntima puede, sin duda, abandonar el misticismo; pero debe, cada vez que tiene lugar, ser una respuesta completa a una pregunta total.

En estas condiciones nadie puede correctamente responder a la exigencia dada en las formas del conocimiento objetivo sino por la posición del no-saber. Independientemente del hecho de que la afirmación de un no-saber fundamental pueda estar fundada en otras razones, la conciencia clara de lo que está en juego une desde un principio la vida divina al reconocimiento de su carácter oscuro, de la noche que abre al conocimiento discursivo. Esta coincidencia inmediata de la conciencia clara y del desencadenamiento del orden íntimo no está solamente dada en la negación de las presuposiciones tradicionales, implica la hipótesis formulada de una vez por todas: «La intimidad es el límite de la conciencia clara; la conciencia clara no puede conocer nada claramente y distintamente de la intimidad, excepto las modificaciones de las cosas que le están unidas.» (No *conocemos* nada de la angustia sino en la medida en que está implicada en el hecho de la *operación imposible.*) La conciencia de sí escapa de este modo al dilema de la exigencia simultánea de la inmediatez y de la operación. La negación inmediata aparta la operación hacia las cosas, de este modo hacia el dominio de la duración.

La debilidad de las posiciones tradicionales del orden íntimo se sitúa en verdad en el hecho de que lo han implicado siempre en la operación, sea porque le hayan prestado la virtud operatoria, sea porque hayan esperado alcanzarle a partir de la operación. El hombre que pone su esencia en la operación no puede hacer, evidentemente, que no haya en él algún lazo entre la operación y la intimidad. Haría falta, si no, que o la intimidad o la operación fuesen suprimidas. Pero todo lo que puede hacer

es, estando reducido a la cosa por la operación, proceder a la *operación contraria,* a una *reducción de la reducción.*

En otros términos, la debilidad de las diversas posiciones religiosas es haber sufrido la alteración del orden de las cosas sin haber intentado modificarlo. Las religiones de la mediación le han dejado, unánimemente, tal como estaba, no haciendo sino oponerle los límites de la moral. Como las religiones arcaicas, se propusieron expresamente conservarlo, no alterándolo nunca más que a condición de haber asegurado su estabilidad. En último término, el principio de realidad triunfó sobre la intimidad.

Lo que es exigido por la conciencia de sí no es, a decir verdad, la destrucción del orden de las cosas. El orden íntimo no puede destruir verdaderamente el orden de las cosas (de igual modo que el orden de las cosas no ha destruido nunca el orden íntimo hasta el final). Pero este mundo real llegado a la cumbre de su desarrollo puede ser destruido, en el sentido de que puede ser reducido a la intimidad. Si se quiere, la conciencia no puede hacer que la intimidad le sea reductible, pero puede reemprender ella misma, *al revés,* sus operaciones, de suerte que éstas se anulen en último extremo y que ella se encuentre rigurosamente reducida a la intimidad. Claro está que esta contra-operación no tiene nada que se oponga al movimiento de la conciencia: lo cumple, por el contrario, y nadie se asombrará si encuentra finalmente la conciencia reducida a lo que es en profundidad —a lo que en primer término cada uno de nosotros supo siempre que era. Pero no será la conciencia clara más que

en un sentido. No encontrará la intimidad más que en la noche. Habrá para esto alcanzado el más alto grado de claridad distinta, pero realizará tan bien la posibilidad del hombre o del ser, que volverá a encontrar *distintamente* la noche del animal íntima del mundo *—en la que entrará.*

§ 6. La destrucción general de las cosas

Por una parte disponemos, de salida, de la conciencia clara en su forma elaborada. El mundo de la producción, el orden de las cosas, ha alcanzado, por otra parte, el punto de desarrollo, en el que no sabe qué hacer con sus productos. La primera condición hace la destrucción posible; la segunda, necesaria. Pero esto no puede ser hecho en el empíreo; por decirlo de otro modo, en la irrealidad, en la que procede habitualmente la gestión religiosa. El momento de la decisión, por el contrario, exige la consideración de los aspectos más pobres y los menos íntimos. Es preciso ahora bajar hasta lo más bajo del mundo de la reducción del hombre a la cosa.

Puedo encerrarme en mi habitación y buscar allí el sentido claro y distinto de los objetos que me rodean.

He aquí mi mesa, mi silla, mi cama. Están aquí como un efecto del trabajo. Ha hecho falta para hacerlas e instalarlas en mi habitación renunciar al interés del momento presente. De hecho, yo mismo he debido trabajar para pagarlos, es decir, que, teóricamente, he debido compensar con un trabajo

de igual utilidad el trabajo de los obreros que los han hecho o transportado. Estos productos del trabajo me permiten trabajar, y podré pagar el trabajo del carnicero, del panadero y del agricultor, que asegurará mi subsistencia y la continuación de mi propio trabajo.

Ahora pongo sobre mi mesa un gran vaso de alcohol.

He sido útil, he comprado una mesa, un vaso, etcétera.

Pero esta mesa no es ya un medio de trabajo: me sirve para beber alcohol.

En la medida en que pongo mi vaso para beber sobre la mesa, *la he destruido* o, por lo menos, he destruido el trabajo que ha hecho falta para hacerla.

Claro está, he destruido en primer lugar enteramente el trabajo del viñador. Mi absorción, por el contrario, no ha destruido más que en una medida ínfima el trabajo del carpintero. Por lo menos esta mesa en esta habitación, grávida de encadenamiento al trabajo, no ha tenido durante cierto tiempo otro fin que mi desenfreno.

Voy ahora a recordar el uso que he hecho del dinero ganado en mi mesa de trabajo.

Si he desperdiciado una parte de ese dinero, desperdiciado una parte del tiempo que el resto me ha hecho vivir, la destrucción de la mesa está ya más avanzada.

Con una sola vez que hubiese cogido yo el instante por los pelos, todo el tiempo precedente estaba ya en ese instante cogido. Y todas las subsistencias, todas las tareas que me han permitido llegar a él, están repentinamente destruidas, se va-

cían infinitamente como un río en el océano de ese instante ínfimo.

No hay en este mundo empresa inmensa que tenga otro fin que una pérdida definitiva en el instante fútil. Lo mismo que el mundo de las cosas no es nada en el universo superfluo en el que se resume, igualmente la masa de los esfuerzos no es nada junto a la futilidad de un solo instante. Es ese instante libre y, sin embargo, sometido, comprometido furtivamente en pequeñas operaciones por miedo de dejar *perderse el tiempo* el que justifica el valor peyorativo de la palabra fútil.

Esto introduce como un fundamento de la *conciencia clara de sí* la consideración de los objetos resueltos y destruidos en el instante íntimo. Es el retorno a la situación del animal que se come a otro, es la negación de la diferencia entre el objeto y yo mismo o la destrucción general de los objetos como tales en el campo de la conciencia. En la medida en que la destruyo en el campo de la conciencia clara, esta mesa deja de formar una pantalla distinta y opaca entre el mundo y yo. Pero esta mesa no podría ser destruida en el campo de mi conciencia si yo no diese a mi destrucción consecuencias en el orden real. La reducción real de la reducción del orden real introduce en el orden económico una inversión fundamental. Se trata, si hay que preservar el movimiento de la economía, de determinar el punto en que la producción excedente fluirá como un río *hacia afuera*. Se trata de consumir —o de destruir— infinitamente los objetos producidos. Esto podría también hacerse sin la menor *conciencia*. Pero en la medida en que la conciencia clara prevalezca, los objetos, efectivamente

destruidos, no destruirán a los mismos hombres. La destrucción del sujeto como individuo está, en efecto, implicada en la destrucción del objeto como tal, pero la guerra no es su forma inevitable: no es, de todas maneras, su forma consciente (por lo menos si la conciencia de sí debe ser en un sentido general humana).

A QUIEN...

La posición de una actitud religiosa que resultaría de la conciencia clara y que excluiría, si no la forma extática de la religión, sí por lo menos su forma mística, difiere profundamente de las tentativas de fusión que preocupan a los espíritus empeñados en remediar la debilidad de las posiciones religiosas dadas en el mundo presente.

Los que se asustan en el mundo religioso de la discordancia de los sentimientos, que buscan la unión de las diferentes disciplinas, y quieren resueltamente negar lo que opone el prelado romano al sanyasin, o el pastor kierkegaardiano al sufí, acaban de emascular —de una y otra parte— lo que ya procede de un orden íntimo con el de las cosas. El espíritu más alejado de la virilidad necesaria para unir la *violencia* y la *conciencia* es el de la «síntesis». El empeño de hacer la suma de lo que han revelado las posibilidades religiosas separadas y de hacer del contenido que les es común el principio de una vida humana elevada a la universalidad, parece inatacable a despecho de sus resultados insípidos, pero *a quien la vida humana*

le es una experiencia que debe ser llevada lo más lejos posible, la *suma universal* es necesariamente la de la sensibilidad religiosa en el tiempo. La síntesis es lo que más netamente revela la necesidad de unir decididamente este mundo a lo que la sensibilidad religiosa es en su suma universal en el tiempo. Esta clara revelación de una decadencia de todo el mundo religioso vivo (acusada en esas formas sintéticas que abandonan la estrechez de una tradición) no estaba dada en la medida en que las manifestaciones arcaicas del sentimiento religioso nos aparecían, independientemente de su significación, como jeroglíficos de los que sólo hubiera sido posible un desciframiento formal; pero si esta significación está dada, si, en particular, la conducta del sacrificio, la menos clara, pero la más divina y la más común, deja de estarnos cerrada, la totalidad de la experiencia humana se nos entrega. Y si nos elevamos personalmente a los más altos grados de la conciencia clara, ya no está en nosotros la cosa avasallada, sino el *soberano* cuya presencia en el mundo, de los pies a la cabeza, de la animalidad a la ciencia y del útil arcaico al sinsentido de la poesía, es la de la universal humanidad. Soberanía designa el movimiento de violencia libre e interiormente desgarradora que anima la totalidad, se resuelve en lágrimas, en éxtasis y en estallidos de risa y revela lo imposible en el éxtasis, la risa o las lágrimas. Pero lo imposible así revelado no es ya una posición deslizante, es la soberana conciencia de sí que, precisamente, ya no se aparta de sí.

A QUIEN LA VIDA HUMANA LE ES UNA EXPERIENCIA QUE DEBE SER LLEVADA LO MÁS LEJOS POSIBLE...

No he querido expresar mi pensamiento, sino ayudarte a extraer de la indistinción lo que tú mismo piensas...

No difieres más de mí que tu pierna derecha de la izquierda, pero lo que nos une es EL SUEÑO DE LA RAZÓN, QUE ENGENDRA MONSTRUOS.



APENDICE

CUADRO GENERAL Y REFERENCIAS

Creo que debo dar un cuadro[6] que permita percibir al mismo tiempo el desarrollo de las posibilidades sucesivas a modo de perspectivas visuales. Esta figura insiste sobre un carácter dialéctico del desarrollo cuyas frases van de oposición en oposición y del estancamiento al movimiento. Pero ofrece sobre todo la ventaja de ser clara.

Desdichadamente, esta claridad no deja de tener inconvenientes.

Tiende a privar a mi exposición de una virtud a la que éste debería aspirar.

En la medida en que era posible, he intentado dar el movimiento lógico que precede bajo la forma que tendría en el último estado de la conciencia, es decir, desprendido de una elaboración de las formas históricas o etnográficas. De este modo, he excluido la discusión y las referencias. Quería yo tanto menos unir estos discursos al análisis de las realidades particulares que les son expresamente extrañas: estas realidades por definición responden de una forma caprichosa y siempre imperfecta a la necesidad que expresan. En último caso, esta necesidad puede haber jugado sin reserva sin nunca haber sido inevitable en un momento preciso. Formas presentadas por mí como solidarias pueden haberse desarrollado a veces una tras otra.

---

[6] Este cuadro no ha sido encontrado entre los papeles de Bataille. *(N. del ed. francés.)*

Por otra parte, he debido articular las etapas de un movimiento como si hubiese habido discontinuidad, cuando la continuidad es la regla y las formas de transición tienen en la historia un puesto considerable. Las formas híbridas, que resultan de los contactos en el tiempo de civilizaciones muy diferentes, introducen igualmente la confusión. Finalmente, está claro que condiciones regularmente dadas en una etapa cualquiera pueden volver a darse e intervenir en alguna etapa ulterior.

Entiéndase bien que esta aparente desenvoltura no va en modo alguno contra las discusiones posibles, o más exactamente, necesarias. Repito que se trata de un trabajo lejos de estar completo. Y precisamente el trabajo acabado, si es posible, debería resultar de las discusiones eventuales. Es un error de perspectiva común el que une la refutación de un punto particular a la de la solidez del conjunto esbozado. Este conjunto es en sí mismo el resultado de mis propias refutaciones y no hay ni una de ellas que no le hayan enriquecido, aunque más allá de un cierto punto, nunca he debido cambiarlo sensiblemente. Dada la cohesión general, una contradicción justificada no es el ataque que fácilmente imagina el contradictor, sino una ayuda. (Me siento feliz de citar como ejemplo las intervenciones amistosas de Mircea Eliade: una de ellas en particular me ha permitido situar el «Ser supremo» en el mundo de los espíritus.) Si es cierto que una cohesión debe necesariamente alejarse de los datos caprichosos del mundo histórico, no hay ni uno de esos datos que no haya que intentar reducir al conjunto y solamente en la medida en que el conjunto habrá sido rodado por esas reducciones podrá fácilmente revelar a otros los contenidos de su propio pensamiento.

Me gustaría ayudar a mis semejantes a hacerse la idea de un movimiento *abierto* de la reflexión. Este movimiento no tiene nada que disimular ni que temer. Es cierto que los resultados del pensamiento están extrañamente unidos a pruebas de rivalidad. Nadie puede separar enteramente lo que piensa de la autoridad real que tendrá la expresión de ello. Y la autoridad se adquiere en el curso de juegos cuyas reglas tradicionales, un poco arbitrarias, comprome-

ten a quien se expresa a dar de su pensamiento la idea de una operación sin defecto y definitiva. Es una comedia muy excusable, pero aísla el pensamiento en pajarerías que no tienen nada que ver con una gestión real, forzosamente dolorosa y abierta, siempre en busca de ayuda y nunca de admiración.

Esta justificación del método seguido no podría impedirme advertir sus verdaderos inconvenientes, que frisan la ininteligibilidad. Incluso si las representaciones no adquieren su pleno sentido más que a partir del momento en que se desprenden de realidades a las que se refieren (sin estar positivamente fundadas sobre tales de entre ellas), no se tiene plena inteligencia de ellas si no permiten iluminar en general los formas históricas. Este esquema que debía sistemáticamente evitar las referencias precisas debía no menos verse seguido por una elucidación de la historia con la ayuda de sus figuras.

Me limitaré, sin embargo, a dar un ejemplo elegido con la intención de mostrar generalmente la libertad necesaria para este modo de interpretación.

No es inútil precisar aquí que el Islam no puede ser afrontado en su conjunto como una forma que responde a una sola de las definiciones dadas. El Islam es desde un principio un orden militar, que limita con más rigor incluso que otros las actividades que no tienen por fin la fuerza y la conquista militar. Pero presenta estas particularidades: pasa de una forma súbita y discontinua de la civilización arcaica y derrochadora a la militar: no realiza por otra parte todas sus posibilidades, pues conoce *al mismo tiempo,* bajo una forma en un sentido abreviada, el desarrollo de una economía de salvación. No tiene, pues, en su primera fase ni todos los caracteres del orden militar ni todos los de la economía de salvación. Por una parte, es ajeno al desarrollo autónomo de la conciencia clara o de la filosofía (por la iconoclastia opuesta al hieratismo bizantino, lleva, sin embargo, aún más lejos que el orden militar clásico la reducción de las formas de arte a la razón). Por otra parte, prescinde de la mediación y mantiene una trascendencia del mundo divino, que responde al principio de tipo militar de una violencia vuelta hacia

afuera. Pero lo que es cierto del Islam primitivo no lo es en modo alguno del Islam tardío. *Desde que el Imperio musulmán alcanza sus límites de crecimiento,* el Islam fue una perfecta economía de salvación. Tuvo solamente formas de mediación menos acentuadas y menos patéticas que el cristianismo. Pero conoció, como el cristianismo, una vida espiritual dispendiosa. El misticismo y el monaquismo se desarrollaron, las artes se mantuvieron en principio en los límites de la iconoclastia, pero escaparon de todas formas a la simplificación racional. El Islam, por obra de un papel relativamente débil de la violencia interior, es incluso, de las diversas economías de salvación, la más estable, la que asegura mejor la estabilidad de una sociedad.

Esta especie de aplicación de un método quisiera mostrar, por una parte, la distancia que separa de la realidad las figuras de un esquema; por otra parte, la posibilidad de reducirla después.

Las referencias que siguen se mantienen en la misma reserva. Pero como estas aplicaciones, sirven para situar una construcción bastante extrañamente separada de sus fundamentos. Sin abandonar el carácter suelto de mis exposiciones, me parece posible, si se quiere necesario, *después,* unirlos en general a algunos de sus orígenes. Lo hago bajo forma de referencias a escritos cuyos autores se han dirigido de alguna forma hacia las concepciones precisas de esa «teoría», o cuyos contenidos dan los puntos de referencia que han guiado mis gestiones.

Quiero darlos en sucesión azarosa, siguiendo el orden alfabético de los nombres de autor.

GEORGES DUMÉZIL, *Mitra-Varuna,* 2.ª ed., Gallimard, 1948.

Las interpretaciones de la mitología indoeuropea seguidas en los admirables trabajos de Georges Dumézil, en particular las que da la presente obra —tras *Ouranos-Varuna* (1931) y *Flaming-Brahamane* (1933)—, responden a la construcción que he desarrollado: las tesis, las antítesis y las síntesis conscientemente hegelianas de Georges Dumézil dan la oposición de la violencia pura (del lado negro y

nefasto del mundo divino: Varuna y los Gandharvas, Rómulo y los Lupercos) al orden divino que se compadece con la actividad profana (Mitra y los Brahamanes, Numa, Dius Fidus y los Flamines), y su resolución en la violencia exterior y eficaz de un orden militar humano y razonable.

EMILE DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* 2.ª ed., Alcan, 1925.

Emile Durkheim me parece hoy injustamente rechazado. Me alejo de su doctrina, pero no sin mantener lo esencial.

ALEXANDRE KOJEVE, *Introduction à la lecture de Hegel,* Gallimard, 1947. (Hay trad. esp. en Editorial La Pléyade, Buenos Aires.)

Esta obra es una explicación de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Las ideas que he desarrollado aquí están ahí en sustancia. Quedaría por precisar las correspondencias del análisis hegeliano y de esta «teoría de la religión»: las diferencias de una y otra representación me parecen bastante fácilmente reductibles; la principal atañe a la concepción que da la destrucción del sujeto como la condición —necesariamente irrealizable— de su adecuación al objeto; sin duda esto desde un principio implica un estado de espíritu radicalmente contrario a la «satisfacción» hegeliana, pero aquí los contrarios coinciden (coinciden solamente, y la oposición en la que coinciden no puede esta vez ser superada por ninguna síntesis: hay identidad del ser particular y del universal, y el universal no está verdaderamente dado más que en la mediación de la particularidad, pero la resolución del individuo en lo inindividual no supera el dolor (o la alegría dolorosa) más que en la muerte, o en el estado de ataraxia —comparable a la muerte de la satisfacción completa; de donde viene el mantenimiento de la resolución al nivel anterior del éxtasis, que no es resolución...). Habiendo debido alegar aquí el trabajo de Alexandre Kojève, debo insistir sobre un punto: sea cual fuere la opinión que se tenga de la exactitud de su interpretación de Hegel (y creo deber no atribuir a las críticas posibles sobre este punto más que un valor limitado), esta *Introducción,* relativamente accesible, es no so-

lamente el instrumento primero de la *conciencia de sí*, sino el único medio de afrontar los diversos aspectos de la vida humana —en particular los aspectos políticos— de otro modo que el de un niño que considera los actos de las personas mayores. Nadie podría actualmente pretender la cultura sin haber asimilado sus contenidos. (Quiero subrayar además aquí el hecho de que la interpretación de Alexandre Kojève no se aleja en forma alguna del marxismo: lo mismo que es fácil advertir que la presente «teoría» está siempre rigurosamente fundada en el análisis de la economía.)

SYLVAIN LÉVI, *La doctrine du sacrificie dans les brahamanas.*
La interpretación del sacrificio es el fundamento de la «conciencia de sí». La obra de Sylvain Lévi es una de las piezas esenciales de esta interpretación.

MARCEL MAUSS, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. Essai sur le don.* (Hay. trad. esp. Barral editores.)
La primera de estas obras es la elaboración magistral de los datos históricos sobre el sacrificio antiguo. La segunda está en la base de toda comprehensión de la economía como unida a formas de destrucción del excedente de la actividad productiva.

SIMONE PETREMENT, *Le Dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions,* Gallimard, 1946.
Simone Pètrement, cuya posición social es la de los antiguos gnósticos, presenta con una notable claridad en este librito la cuestión de la historia del dualismo. He analizado a partir de sus datos la transición del dualismo arcaico al dualismo espíritu-materia, o mejor, trascendencia-mundo sensible, el único considerado por el autor.

BERNARDINO DE SAHAGÚN, *Historia general de las cosas de la Nueva España.*
La investigación de este monje español sobre el estado de México anterior a la Conquista, en particular sobre los sacrificios humanos celebrados en gran número en los

templos de México, fue efectuada con aztecas que habían sido testigos. Es el documento más autorizado y el más detallado que tenemos sobre los aspectos terribles de los sacrificios. Hay que rechazar necesariamente las representaciones del hombre o de la religión que dejan sus formas agudas en la sombra de una pretendida monstruosidad. Sólo una imagen que transparece a través de ellas tiene la estructura de los movimientos íntimos de los que se aparta la conciencia, pero que debe finalmente volver a encontrar.

R.-H. TAWNEY, *Religion and the Rise of Capitalism*, Nueva York.

Los análisis de este libro, fundados en una información muy extensa, muestran la importancia de la resuelta disyunción de los mundos profano y sagrado en el origen del capitalismo. El protestantismo ha introducido la posibilidad de esta disyunción, negando el valor religioso de las obras: el mundo de las formas operatorias de la actividad económica recibe en él —pero a la larga— una autonomía que permite el desarrollo de la acumulación industrial.

MAX WEBER, *Die Protestantische Etnik und der Geist des Kapitalismus.*

El célebre estudio de Max Weber ha unido por primera vez con precisión la posibilidad misma de la acumulación (del empleo de las riquezas en el desarrollo de las fuerzas de producción) a la posición de un mundo divino sin relación concebible con este mundo, en el que la forma operatoria (el cálculo, el egoísmo) separa radicalmente del orden divino la consumación gloriosa de las riquezas. Max Weber ha insistido más que Tawney en el cambio decisivo introducido por la Reforma, que hizo posible la acumulación de base, negando el valor de las obras y censurando el gasto improductivo.

INDICE

DÓNDE SE SITÚA ESTE LIBRO 9

INTRODUCCIÓN 13

PRIMERA PARTE

LOS DATOS FUNDAMENTALES

I. LA ANIMALIDAD 21

1. La inmanencia del animal devorador y del animal devorado 21
2. Dependencia e independencia del animal ... 23
3. La mentira poética de la animalidad 24
4. El animal está en el mundo como el agua en el agua 27

II. LA HUMANIDAD Y LA ELABORACIÓN DEL MUNDO PROFANO 31

1. La posición del objeto: el útil 31
2. Posición de elementos inmanentes en el plano de los objetos 34
3. Posición de las cosas como sujetos 36
4. El Ser supremo 36

5. Lo sagrado 38
6. Los espíritus y los dioses 40
7. Posición del mundo de las cosas y del cuerpo como cosa 41
8. El animal comido, el cadáver y la cosa 42
9. El trabajador y la herramienta 44

III. EL SACRIFICIO, LA FIESTA Y LOS PRINCIPIOS DEL MUNDO SAGRADO 47

1. La necesidad a la que responde el sacrificio y su principio 47
2. La irrealidad del mundo divino 48
3. La asociación ordinaria de la muerte y del sacrificio 49
4. La consumación del sacrificio 52
5. El individuo, la angustia y el sacrificio 54
6. La fiesta 56
7. La limitación, la interpretación utilitaria de la fiesta y la posición del grupo 58
8. La guerra: las ilusiones del desencadenamiento de la violencia exterior 60
9. La reducción del desencadenamiento de las guerras al encadenamiento del hombre-mercancía 62
10. El sacrificio humano 63

SEGUNDA PARTE

LA RELIGION EN LOS LIMITES DE LA RAZON

(Del orden militar al crecimiento industrial)

I. EL ORDEN MILITAR 69

1. Paso de un equilibrio de recursos y de gastos a la acumulación de las fuerzas con vistas a su crecimiento 69

2. Posición de un imperio como la cosa universal 70
3. El derecho y la moral 71

II. El dualismo y la moral 73

1. Posición del dualismo y desplazamiento de los límites de lo sagrado y lo profano 73
2. La negación de la inmanencia de lo divino y su posición en la trascendencia de la razón. 76
3. La exclusión racional del mundo sensible y la violencia de la trascendencia 79

III. La mediación 83

1. Debilidad general de la divinidad moral y fuerza del mal 83
2. La mediación del mal y la impotencia del dios vengador 85
3. El sacrificio de la divinidad 86
4. Lo divino entregado a la operación 88

IV. El desarrollo industrial 91

1. La posición de una entera ausencia de relaciones entre la intimidad divina y el orden real 91
2. Vista de conjunto de las relaciones entre la producción y la destrucción improductiva ... 94
3. El mundo de la reducción acabada o el reino de las cosas 96
4. La realización de la conciencia clara de la cosa o la ciencia 98
5. La conciencia de sí 101
6. La destrucción general de las cosas 104

A quien... 109

Apéndice. Cuadro general y referencias 115

Este libro
se terminó de imprimir
en los Talleres Gráficos
de Gráficas Rógar, S. A.
Navalcarnero, Madrid, España,
en el mes de marzo de 1998





Georges Bataille

Teoría de la Religión

El ámbito de lo religioso se opone al de lo utilitario, a la pura funcionalidad instrumental: por medio del sacrificio, un objeto es arrancado del reino de las herramientas y trasladado al mundo soberano de los dioses y los mitos, al mundo de la generosidad violenta y sin cálculo, al que *íntimamente* pertenece cada hombre. El dios del bien, fundamento de la moralidad, reinstaura el orden alterado por la violencia azarosa mediante el empleo de otra violencia contraria, haciéndose así, en cierto modo, deudor del crimen...

Bataille plantea el marco de una auténtica *economía general*, en cuya base estaría la *Teoría de la Religión*.

Su tratamiento de la fiesta, el sacrificio, la animalidad, la meditación, etcétera..., son sencillamente deslumbrantes.

